Acad. C. I. GULIAN

HEGEL TÎNĂRUL
NIETZSCHE MIRCEA
ELIADE

teoretician şi istoric al religiilor

ESEURI
DE
ISTORIA GÎNDIRII

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE Bucureşti, 1992

YOUNG NIETZSCHE M IRC EA ELI A DE,
A THEOR1ST AND HISTORIAN OF

RELIGIONS

ESSAVS ON THE HISTORY OF THOUGHT

HEGEL LE JEUNE NIETZSCHE M1RCEA
EL IADE, THEORICIEN ET HISTOR1EN
DES RELIGIONS

ESSAîS D’HISTOIRE I>E LA PENSflE

JSBN 973-27-0310-5

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE R — 79717, Bucureşti, Calea Victoriei
nr. 125

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE

Stadiul despre HEGEL vrea să aducă o contribuţie la comemorarea a 160 dc ani de la moartea marelui filosof german (1831). Dar această comemorare nu-i un prilej deosebit, unic, pentru a menţine interesul pentru filosofia lui Hegel, deoarece ultimele decenii au marcat o adevărată „renaştere” a interesului pentru o filosofie vădit apropiată omului contemporan, dornic să ţină in cumpănă necesitatea ancorării în problematica vieţii cu dorinţa cunoaşterii uneia din cele mai vaste şi profunde elaborări filosofice.

Faţă de monografiile noastre anterioare asupra lui Hegel *(Metodă* *şi sistem la Hegel*, 2 voi. (Bucureşti, 1957, 1963), *Hegel sau filosofia crizei* **(Bucureşti, 3 970) şi** *Hegel* **(1981, 390 pagini), lucrarea de faţă înceaică să fie o sinteză. Dat fiind caracterul** foarte **contenţi at al acestei sinleze, au trebuit să fie puse pe prim** plan **problemele (si disciplinele) prin care s-au impus** *noutatea, perenita****tea*** **si *advaiitahn* filosofiei hegeliene. Autorul s-a străduit să-i călăuzească pe cililor in înţelegerea problematicii la care a răspuns Hegel şi a motivelor care determină permanenta sa prezenţă în gîndixea contemporană [x].**

Caracteiul aniversar şi omagial al studiului cere, fireşte, în primul rîiid, valorizarea gîndiiii hegeliene. Dar rezervele critice, deşi diminuate faţă de cele marcate în lucrările noastre anterioare, nu lipsesc. în s-a păi ut. că acest fel de a concepe o monografie omagială* este în spiritul lui Hegel, care, în *Frelegeri ele istorie a filosofiei,* **ne dă o pildă de felul in eaie admiiaţia pentru un filosof genial, joate şi tielraie să se îmbine cu spiritul critic. Traducerea lucrărilor noastre anterioaie in ţări cu tiadiţii si climate filosofice diferite (Franţa, Japonia, Mexic, Polonia, U.U-.S.S.) ne îngăduie să**

[1] într-o lucrare rccentă, alcătuită din „awtoprezciifări” ale multor reprezentanţi de scamă ai filosofiei

contemporane, care dan o imagine, deşi nu completă, a *Ce tsle filosofia* (titlul cărţii), din indexul numelor de autori, reiese că filosoful cel mai des citat este Hegel (Wos *işi Philosophic'!* Molir, Tubingen, 1986).

credem că o astfel de atitudine faţă de cel mai maro filosof modem — este în „spiritul vremii” (concept hegelian fundamental).

în timp ce *sin (IM* despre .Hegel vrea să fie o prezentare succintă, dar sistematică, asupra întregii filosofii hegeliene, *eseul* care urmează reprezintă abordarea unor aspecte din gîndirea t mărului- NIETZSCHE (ele sînt de fapt fragmente dintr-o lucrare în pregătire). Ani ales acele aspecte din gîndirea tmărului ^Nietzsche — dezbaterea asupra modelării omului, problematica tragicului, a viziunii dialectice, critica societăţii şi a culturii epocii sale, începutul manifestării (in scrierile de tinereţe) ale 'viziunii sale lucide asupra ,,rădăcinilor” valorilor, sensul pozitiv, dezalienant, de obicei ignorat, dar care trebuie dezghiocat şi recunoscut in conceptul de persoană- şi în cel al „societăţii de oameni independenţi” — aspeete care sînt cu lotul depărtate de interpretarea schematică a „supraomului’*. Cititorul are deci în faţă eîfceva eseuri care pun problema unei *reinlerpreiări* a gîndirii lui .Nietzsche şi a *criteriilor* acestei rein- terpretări. Libertatea „lecturilor” sau a punctelor de vedere în această problemă s-a manifestat în ultimele decenii într-un chip deosebit de radical : de la apologie piuă la o crit ică nihilistă. Eără să fie concluzive, eseurile noastre se află „dincolo” de astfel de poziţii extremiste. Ele vor să se situeze „dincolo” de admiraţie beată, necritică, faţă de unul din cele mai critice spirite ale t uturor vremurilor, dincolo de clişee şi anateme. iS'ietzsche a-reprezentat, fără Îndoială, si idei radicale, uneori aberante, turnai că, fiind nn geniu al inteligenţei, vehementul gîndilor reprezintă „totuşi” unul din izvoarele eterne ale cunoaşterii omului şi a valorilor.

Eseul despre jMIJRCGA ELIADE îeprezintă lectura operei sale prin grila filosofică, mai precis, — prin mai multe discipline marcanţi- in peisajul filosofic contemporan hermeneutica, antropologia filosofică, filosofia culturii şi axiologia. O astfel de interpretare ni s-a părut îngăduită im numai pentru că ilircea Eliade a fost preocupat de probleme teoretice într-o măsură neobişnuită (faţă de cei mai buni istorici ai religiei) sau pentru că a trecut un doctorat în istoria filosofiei italiene, ci pentru că în opera sa, în ciuda unei erudiţii excepţionale, sudura între materialul concret şi pasiunea tenace pentru *probleme* este exenipl iră. Eseul va începe însă cu *problema metodei* in istoria religiilor deoarece importanţa pe care a avut-o pentru autor I-a determinat: .-ă o trateze chiar independent într-o carte anume *(The Qnest).*

-su tăgăduirii, că fără a ne îngădui „extrapolări filosofice”, interesul nostru viu pentru teoreticianul şi istoricul acelei ramuri a culturii, care este religia, din cuaternar pină azi, — acest interes a fost determinat de propriile noastre preocupări în disciplinele filosofice amintite (antropologia filosofică, axiologic, istoria şi teoria

culturii, precum şi rolul hotărîtor ce-i revine hermeneuticii în descifrarea seimului creaţiilor spirituale). Dar credem că o lectură personală (nu subiectivă) şi mai ales bazată pe citatele cu caracter teoretic din opera lui Mircea Eliade — poate aduce un spor de luminare şi valorizare a operei deosebit de originale şi bogata în faţete a gânditorului şi marelui savant român.

acad. C. I. GULIAN oclxmbiie 1991

H E G E L

1. Introducere

G. W. F. Hegel (1770-1831) a fost principalul reprezentant al idealismului clasic gennan de la sfîrşitul veacului al XYIII-lea şi începutul veacului al XlX-lea. Hegel a fost în tinereţe preceptor într-o familie din Berna, Ulterior a fost piofesor de liceu, apoi profesor la Universitatea din Beriin, unde a exercitat o mare atracţie şi o profundă influenţă.

Din opera vastă a lui Hegel s-au tipărit piuă acum peste 40 de volume. Printre lucrările cele mai importante publicate de Hegel se află *Fenomenologia spiritului* (1807), *Ştiinţa logicii* (1814-1816), *Bazele filosofiei dreptului* (1821); *Prelegerile de filosofia istoriei, Prelegeri de estetică* şi *Prelegeri de istoria filosofiei*, cursuri ţinute întie 1820 şi 3833, au fost publicate postum, de către discipolii săi.

Corespondenţa sa si cercetări recente de arhivă au dat la iveală legătuiile lui Hegel cu elemente revoluţionare sau ostile regimului absolutist.

Dialectica lui Hegel, elementul cel mai revoluţionar din filosofia sa, a ap ăi ut ca rezultat al situării sale în spiritul tendinţelor democratice, ca răspuns afiimativ în faţa c-rizei istorice a epocii. Atît prin geneza ei, dominant iluministă, cît şi prin tendinţa ei fundamentală, revoluţionai ă, filosofia hegeliană, se înfățişează ca o concepţie înnoitoare, de cotitură, iar prin amploarea şi profunzimea ei, ca ultima şi cea mai de seamă expresie a filosofiei moderne (c-on- siderînd că. filosofia contemporană începe după 1870).

Sistemul filosofic al lui Hegel a fost pe drept numit „idealism obiectiv", deoarece el pune Ideea în dezvoltare la baza existenţei. Dar această denumire de „idealism obiectiv" nu epuizează caracterizarea filosofiei hegeliene, căci nu numai „Ideea", ci şi „Spiritul universal" şi realizai ea libertății sînt pentiu Hegel categorii fundamentale, ce se află la baza tuturor fenomenelor naturii, gîndirii şi

ale societăţii. Xoua categorie hegelian» a „Spiritului” releva trăsături esenţiale atit pozitive, cit .?i negative : este in acelaşi timp o categorie nonă, originală şi bogată in conotaţii, dar iii care citim şi compensarea (prin spirit) a neputinţei de a transforma realitatea socială germană.

Filosofia lui Hegel a avut- o *e voi a-l ie* şi trebuie studiată şi apreciată *istoric.* Studierea istorică a filosofiei hegeliene cere împărţirea evoluţiei lui social-etice şi filosofice in două mari perioade : 1) «le la scrierile de tinereţe din ultimul deceniu al veacului ai XVIII lea pîm\ prin 1814 ; 2) de la această perioadă pină la sfîrşitul vieţii (1831). în prima perioadă, accentul cade pe iluminism şi dialectică. In a doua perioadă a activităţii sale (după 181.4) sînt mai vizibile tezele „sistematice” despre Idee şi Spirit, dar totodată este aplicată în mod strălucit; dialectica în filosofia istoriei şi a culturii, a artei, religiei şi filosofiei (istoria filosofiei). Ideile *contradicţiei- şi devenirii,* care stau la baza metodei dialectice hegeliene, n-ar putea fi înţeleasă fără *atitudinea de angajare a filosof ului pent-rn prefaceri socifle şi ispirituale.* Un. rol liotă rit or in reluarea şi aprofundarea metodei dialectice de către Jlegel I-a jucat faplul istoric că revoluţia din Franţa a dezvăluit contradicţiile sociale şi spirituale ale epocii — contradicţiile dintre burghezie şi feudali, dintre aspiraţiile individului ■h statul absolutist, dintre nevoia, de libertate şi ideologia conser- \ atoare. Dar iu Franţa nu s-a găsit nici un filosof care să teoretize-ze marile prefaceri, care aveau loc iu societatea şi ideologia franceză. Hegel şi-a asumat aceasta sarcina, oglindind în filosofia sa ira numai problematica socială germană, ci şi aceea pe care o punea- in mod acut situaţia generală europeană. Metod.i dialectică a lui Hegel se sprijinea şi pe succesele ştiinţelor nat urii de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea şi începutul veacului al XlX-lea. Dar Hegel este, în primul rind. un filosof al spiritului, nu al naturii.

în spiritul istoric, dialectic, al lui Hegel, trebuie să căutăm pirghia, atit a interpretării, cit şi a valorizării propriei sale filosofii. El a fost primul filosof modern c-mv a proclamat istoricitatea fiinţei umane, iar în *Prelegerile de filosofia istoriei,* Hegel a spus răspicat că nici un istoric nu poate vedea- trecutul deeifc cu ochii propriei sale epoci. Totodată, in *Prelegerile de istoria filosofiei,* Hegel a demonstrat el însuşi necesitatea aplicării acestei teze. Xiei o filosofie, oricât de impunătoare ar fi ea, nu poate fi acceptată integral de către urmaşi, întrucît are o parte istoric condiţionată, izvorind din nevoile şi aspiraţiile unei epoci, istoriceşte relativă şi caducă. De aceea „atitudinea faţă de o filosofie trebuie să cuprindă o latură afirmativă şi una negativă — numai atunci sînte-u. drepţi c-u o filosofie” [x].

[1] Hegel, *Prelegeri de islorie a filosofiei,* I, Edit. Academiei (trad. <*le* D. D. Koşca), p. *4-1.*

Filosofia hegeliană şi criza istorică a epocii. Ceea c-e determină în chin evident *actualitatea* problematicii şi a ideilor de baza ale filosofiei hegeliene este *profunda analogie* dintre epoca lui Hegel şi epoca noastră. La sfîrşitul veacului al XVHI-lea, frămint&rilo sociale se întețesc si se complică în aşa măsură şi pe atîtea planuri, incit are loc o mutaţie dislocatoare generală, de la economic la spiritual. Acum este pusă în discuţie nu doar o idee, un proiect de reformă, o piesă, de teatru a lui Beaumarcliais sau gustul pentru muzica lui Gluck, ci *existenţa societăţii însăşi,* prin prefaceri fundamentale. Hegel a trăit puternic criza istorică a trecerii de la o lume la alta, cotitura generatoare de frămîntări şi dezbateri a epocii revoluţiei franceze Ttrăind într-o epocă de criză, Hegel a avut condiţiile optime ale înţelegerii şi a altor epoci de criză, mai ales pe plan spiritual.

încă din tinerele, Hegel a fost puternic atras de problematica societăţii şi a omului, ea si Goethe, Schiller si unii romantici. Dinăuntrul acestei problematici, Hegel a putut să sesizeze adine specificul problemelor spirituale ale elenismului, ale „conştiinţei nefe- :icit'/[1], ale dezumanizării sau alienării. Steaua călăuzitoare a umanismului hegelian e<le libertatea persoanei, recucerirea libertăţii si demnităţii uniune. Astfel s-a realizat, prin 'Hegel, importanta -verigă istorică de legătură dintre *iluminism, umanism* şi *antidogmatism.*

Din *experienţa* crizei istorice şi spirituale, din experienţa multiplelor contradicţii ale epocii s-a născut dialectica hegeliană. Hegel însuşi a arătat, în *Prelegeri asupra filosofiei istoriei,* că experienţa crizei şi sfîşierii, a contradicţiilor spirituale, este *absolut necesară* vieţii spiritului şi implicit cunoaşterii : „omul trebuie să înţeleagă că nefericirea lui este nefericirea propriei sale naturi şi că separarea şi dezbinarea ii sînt constitutive”. Dar Hegel consideră suferinţa doar ca o criză de creştere, ca o etapă şi o experienţă necesare în procesul formării şi dezvoltării spirituale.

în filosofia lui Hegel frapează frămintarea, dar şi pregătirea pentru o nouă eră istorică, pentru o mai dramatică şi mai bogată viaţă spirituală, şi totodată setea de o cit mai totală cunoaştere teoretică şi artistică. Tensiunea, dar şi tendinţa spre „Întreg” (*Ganz- lieit),* spre *totalitate,* sînt semnele şi scopul dialecticii, al vieţii, căci, ca om şi filosof, Hegel a considerat că o dată cu cunoaşterea lumii, filosofia are şi menirea (şi posibilitatea) să potolească acest sentiment al „sfîşierii lumii reale", pricinuite de „dedublarea” omului în două lumi, externă şi internă. în *Estetică,* Hegel insistă asupra acestei dedublări specifice omului modern, care este „om amfibie, nevoit fiind să trăiască in două lumi ce se contrazic, incit în această contradicţie se zbate şi conştiinţa, care, aruncată de la o extremă a opoziţiei la cealaltă extremă, nu este în stare să se împace cu .sine însăşi în cuprinsul nici uneia dintre extreme". O dată cu trăirea acestei sfîşieri, conştiinţa, etosul omului modern trăieşte şi cerinţa ea „o astfel de contradicţie să fie rezolvată. . . Este sarcina filosofiei de a suprima opoziţiile. . . ” [1].

Ca şi alte mari conştiinţe ale epocii sale — Goethe, Schiller —, Hegel doreşte fierbinte suprimarea alienării şi în general a tuturor contradicţiilor, aspirînd spre plăsmuirea armonioasă a personalităţii. Dar în faţa ghemului de dificultăţi, istoric obiective, şi de mutilări ale omului în epoca sa, Hegel va înclina adesea să considere

[1] Hegel, *Estetica,* trad. de D. IX Roşea, Edit. Academici, 1906, p. CO.

că sarcina filosofiei poale că nu este decît aceea teoretică : *de a dezvălui, de a reflecta şi reliefa contradicţiile,* care sînt izvorul oricărui proces, oricărei totalităţi.

CSnd Hegel vorbeşte despre filosofie, nu numai în sens de teorie, ci și ca un *răspuns unitar,* simultan practic şi teoretic, ca dublu îndreptar pentru cunoaștere şi acţiune, el defineşte filosofia în raport cu contradicţiile pe care filosoful trebuie să le dezvăluie, iar omul să le „îndure” şi să le biruie. Totodată, setea de cuprindere teoretică a dinamicii tuturor fenomenelor I-a dus pe Hegel la efortul si reușita de a *elabora simultan* o ontologie (în *Şliinţa logicii),* dar şi o *Enciclopedie a ştiinţelor filosof ice.* De aceea, opera genialului filosof german rămîne un îndreptar neînlreeut R]ne lumea obiectivă a istoriei, naturii, artei, gîndirii şi vieţii spirituale în general.

în *Prelegeri de istoria filosofiei,* Hegel a cerat să evităm *actualizarea forţată* a gîndirii filosofilor : „Sîntem obligaţi să procedăm conduşi numai de spirit istoric si să nu le atribuim decît aceea ce ne este dat în mod nemi jlocit” [2]. De aceea, oricît de puternică ar fi certitudinea noastră asupra analogiilor profunde dintre epocile de criză, nu trebuie să uităm *deosebirile lor istorice* : dintre *probleme* si mai ales dintre *soluţii,* deosebiri care au la bază *condiţii istorice obiective.* Dar c-u toate deosebirile, epocile de criză au şi trăsături sau probleme comune. Aşa încît, opera lui Hegel rămîne un îndreptar in multe privinţe şi pentru epoca noastră.

în faţa crizei istorice, *acţiunea* este singurul răspuns — clar, imediat, simplu şi unitar. Dar pe plan teoretic, gîudirea are altă menire, alte orizonturi, alte perspective. 3fu în sensul de a urmări *altceva* decît viaţa, ci în sensul vocaţiei ei : filosofia trebuie să traducă in gmduri infinit de numeroase, subtile şi clare, ceea ce etosul simte ca necesar şi doreşte; ea trebuie să justifice ceea ce îl atrage şi ceea ce îi repudiază axiologic; ea trebuie să asigure intenţiei, dorinţei, nevoii de securitate şi afirmare, acea liniştire şi certitudine pe care o dă demonstraţia raţională ; ea trebuie să sublimeze Necesitatea în Yaloare şi să convingă că valorile propuse sînt necesare ; trebuie să respingă ezitările, neîncrederea şi îndoiala în ţelurile pe cate le are şi in mijloacele de care dispune etosul. Dar totodată filosofia trebuie să-şi îndeplinească sarcina ei perenă: să realizeze sinteza dintre *istorie* şi *logic* (teoretic), să adîncească şi să extindă cunoaşterea realităţii. Numai în acest chip poate filosofia să realizeze echilibrul dintre cerinţele *vieţii* şi ale *cunoaşterii.* Filosoful trebuie .să se sprijine pe înaintașii săi, să-și caute aliaţi în lupta pe care o începe pentru biruința unei noi concepţii despre lume, dar filosofia trebuie să fie neapărat *obiectivă,* pentru că aceasta îi sporeşte certitudinile şi prestigiul în proprii săi ochi. Născută într-o anume epocă istorică, orice filosofie este „istorică”, dar efortul ei spre *obiectivare* îi asigură depășirea subiectivismului, ii conferă, o valabilitate care se integrează în „Adevărul absolut”, adică în totalitatea cunoaşterii, care este un proces neîncheiat. Cu alte cuvinte, „Adevărul” este un *răspuns existential-istoric,* dar în măsura în care luminează *obiectiv* noi aspecte ale realităţii, adevărul istoric intră în regnul valorilor perene.

Filosofia hegeliană reprezintă pilduitor un travaliu uriaș : de a face ca existenţa să devină conştiinţă, adică să reflecte prin concepte infinitatea problemelor şi gîndurilor pe care le declanşează o situaţie istorică concretă în spiritul uman.

Trăind cu sinceritate dezamăgirea puternică pe care o pricinuia oricărui spirit cinstit contrastul dintre idealurile umaniste şi realitate, Hegel a considerat că această

[2] Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* II (irud. de D. D. Roșea), p. -ÎS.

dezamăgire trebuie şi poate fi depășită măcar prin gîndire, prin spirit : „Spiritul are însă tăria să se menţină în contradicţie, prin urmare și în durere” [3]. Căci „forţa vieţii şi mai ales puterea spiritului constă tocmai în a marca, a suporta și a birui contradicţia” [4]. Astfel de mărturii constituie cheia de boltă a filosofiei hegeliene.

Hegel nu ştia cît poate realiza din acest îndemn, *p î n ă u n d e* putea merge pe acest drum; nu ştia că în faţa unor contradicţii va închide ochii sau că pe altele le va „sintetiza” cu cugetul împăcat, prea împăcat. Dar el este conştient şi mîndru de faptul că reia gîn- dul genial al lui Heraclit, pentru care contradicţia („lupta”) şi devenirea s-au contopit într-un tot inseparabil — Viaţa. Putem azi să criticăm sau să regretăm faptul că Hegel n-a dus pînă la capăt consecinţele spiritului dialectic în direcţia protestului, radicalismului, curajului civic. Dar nu putem să uităm că Hegel a compensat, într-un. chip genial, pe plan teoretic, ceea ce era vocaţia sa : să deschidă noi orizonturi filosofiei istoriei, dreptului, esteticii, logicii (metodologiei), filosofiei naturii şi mai ales spiritului. Hegelianismul a fost un curent puternic, care după un declin temporar, provocat de ciocnirea cu pozitivismul, a reînviat și a rămas actual.

---

[3] **Hegel,** *Sămtliclie XYerke,* cd. **Glockner,** X, p. 32.
[4] *Idem,* XLI, p. 172.

Heraclit numea contradicţia („lupta") — „părintele tuturor lucrurilor”. în zorii Benaşterii, 2?icolae Cu&aiiul şi Bruno reiau ideea coincidenţei contradicţiilor, iar Bohme (1575 — 1624) constată şi el că „din ceartă se zămislesc toate lucrurile, căci fără ceartă lucrurile n-ar fi nimic, ci ar zace în nemişcare” [5].

Hegel a reluat şi aprofundat problema dialecticii, înţelegînd că este singura cale spre înţelegerea contrariilor, *a devenirii* şi *totalităţii.* Înfrîngînd teama milenară de „contraziceri” a gîndirii raţiona- list-idealiste, bazată pe tradiţia aristotelică, Hegel a propus gîndirii moderne să-şi reconsidere felul de a aborda fenomenele, pornind de la *stmctvra realităţii obiective,* iar nu de la structura gîndirii, el lu- mimml capacitatea de a le sesiza si expune în înlănţuirea lor. Hegel n-a uitat că subiectul nu se reduce la intelect si a continuat, în acest sens, efortul genial al lui Kant, de a îmbina „raţiunea teoretică” şi „raţiunea practică" într-un singur întreg: în echilibrul ideal dintre aspiraţiile afective, valorice, ale „raţiunii practice” si setea de cunoaştere sigură, a „raţiunii pure”. Acest dublu ţel I-a urmărit şi Hegel cu tenacitate, prin noua metodă a dialecticii sau a *Raţiunii dialectice,* „noul organon” al unei noi filosofii, a filosofiei crizei. Dar acuitatea şi înflăcărarea cu care Hegel a exprimat această filosofie a ciizei- obiective (istorice) şi subiective — nu au diminuat cîtuşi de puţin efortul de a descoperi şi analiza „predicatele Absolutului" — , categoriile realităţii. De aceea *Ştiinţa logicii* este *ontologie* şi *'metodologie,* adică „logică obiectivă” şi „logică subiectivă".

Ardoarea polemicii lui Hegel cu agnosticismul kantian a stimulat o ontologie, — impunătoarea analiză a categoriilor lumii reale — a măsurii, cantităţii, calităţii, posibilului, realului, esenţei etc., inclusiv a categoriilor sau a procesului cunoaşterii.

Pentru înţelegerea unei filosofii a crizei este necesar -- ca să formulăm paradoxal — şi ceea ce aparent n-are nimic comun cu criza. La prima vedere, nici măsura, nici forma, nici finitul sau infinitul, ba chiar nici conceptul — nu-şi justifică locul pe care îl ocupă în ontologia hegeliană. Dar ele sînt vitale pentru *o viziune obiectivă, globală, a lumii,* pentru o filosofie care se trage din nevoia spirituală a totalităţii şi care, după cum s-a- văzut, vrea să biruie „-fîşieiea” spiritului subiectiv, înălţîndu-se spre lumea ideilor, dar fără să uite neliniştea şi frămîntările pe care filosoful le trăieşte, împreună cn contemporanii săi.

Hegel însuşi ne-a lăsat o remarcabilă intuiţie a legăturii pe care a simţit-o între cerinţele epocii sale şi „logica” nouă — dialectica. Itidicîndu-se împotriva insuficienţei logicii tradiţionale, ruptă

[5] Cit de „modernă”, aeluală, a rămas problema contrariilor, rezultă < ivi;:r şj din opera unor ginditori şi istorici ai religiilor ca Mi re ca Eliade <*Mepliislophelis ou l'Andiv- gijne,* Paris, 1959, *La nostalgic des origines,* Paris, 1962).

[5] Hegi’l, *Ştiinţa loţ/icii,* I, 1 rad. lom. de 1). D. Roşea, p. 8 — 9.

de viaţă, de istorie, de setea de libert «ie, el serie *duhni* cel nou. care s-a manifestat în ştiinţă nu mai puţin decît in realitate, im s-a făcut ineă simţit . . . " [7]. Noua ontologie şi noul mod de ginii i re, — două sarcini insepaiahile în mintea iui Hegel — trebuie să se orienteze după schimbările petrecute in *-ciulit,* „(ind forma spiritului s-a modificat insă în substanţa ei, e pentru totdeauna- zadarnic să vjei să păstrezi formele unei eultmi anterioaie" [6].

Tot *mala,* — de fapt trăirea epocii sale islorice — I-a îndemnat pe Hegel să concretizeze principiul totalităţii şi prin uriaşul efort de a cuprinde şi depăşi toate disciplinele filosofice existente atunci, de a le înnoi şi de a le adăuga altele noi, generate de viaţă. Totodată. este frapantă intuiţia lui Hegel despre întrepătrunderea problemelor. înăuntrul unor lucrări ca *Fenomenologia spiritului* aflăm o îmbinare grăitoare a problemelor sociale, etice, culturale şi gnoseologice. îmbinare care era cerută «le faptul că gînditorul unei epoci de criză nu mai putea despărţi şi compartimenta problemele de care se ciocnea, probleme care se întrepătrundeau şi cereau conştiinţei filosofice să răspundă la toate.

La im filosof genial ca Hegel, spiritul enciclopedie nu se satisface prinţi-un compendiu eclectic, ci piin tenacitatea de a organiza, pe baza unei viziuni unitare, experienţele multiple ale vieţii şi cunoaşterii. Desigur că ..sistemul" hegelian ea atare, ca ambiţie de realizare monolitică (toate fenomenele ea- expresie a categoriei unice a Ideii) — n-a supravieţuit. cum n-au supravieţuit, nici sistemele Ini Plat-on. Aristotel sau Kant. Hegel însuşi era conştient de- istori- eitatea (relativitatea- şi vulnerabilitatea) oricărui sistem filosofic. Filosofia hegeliană a fost pătrunsă de o anume ideologie spiritualist ă r eu luminile şi limitele ei, dar care nu I-a împiedicat pe Hegel să urmărească cu tenacitate dezideratul major al oricărei cunoaşteri filosofice — totalitatea.

Ceea ce ne apropîe astăzi de Hegel este totodată faptul că Hegel însuşi a socotit că în filosofie este necesar „ea omul să se manifeste prin spirit, suflet-şi simţire—pe scurt—în întregul său . . . "[7]. Hegel nu-l reduce pe filosof la intelect, ci îi cere să realizeze totalitatea *atitudinilor* umane faţă de lume.

în interpretarea şcolii dela Frankfurt (Marcuse, Adorno, Hork- lieimer ele.) i se atribuie lui Hegel un radicalism revoluţionar care ar străbate întreaga lui filosofie („dialectica negativă"). Dar la Hegel, dialectica nu este numai ,.puterea negativului", ci şi cuprinderea *loialităţii.* Hegel n-a ajuns nici la poziţiile revoluţionare nemij- locite ale lui Forster şi nici la iacobinismul lui Fichte, dar el a fost în schimb *cel mai mare filosof modern.* Lipsa radicalismului practic (etic şi politic) e&te eomijensată la Hegel de o uriaşă capacitate de reflectare teoretică, de o genială aplicare teoretică a ideilor devenirii, contradicţiei şi întregului (totalităţii).

2. (ieneza filosofiei hegeliene

Scrierile hegeliene din această perioadă a genezei (.1793-1807) ilustrează ideile democratico ale lui Hegel, ca un ecou direct al experienţei revoluţionare

---

[6] *Ibidem.*

a Hegel, *Sumlliciit' IVerke, idem,* X, p. 325.

franceze; un material bogat ne permite analiza formării dialecticii lui Hegel în strînsă legătură cu problemele social-politice şi etice. In cadrul criticii absolutismului şi a religiei, Hegel ajunge să -v adă legătura dintre acea teologie, care sprijinea statul feudal şi interesele politice ; el scrie : „Ortodoxia nu va putea fi clătinată atit timp cit profesarea ei, legată de avantaje lumeşti, *este întreţesuta în -întregul statului*". Tar într-o scrisoare din 1795, Hegel afirmă că popoarele „ . . . nu-şi vor mai cere drepturile călcate în picioare, ci şi le vor lua singure. . . " [J].

Pe lingă discernerea pătrunzătoare a rolului religiei manipulate, Hegel se apropie şi de restabilirea unităţii dintre aspiraţiile egalitare şi iubire la originile creştinismului, tn ce priveşte „Ordinul iluminaţilor" din Bavaria, cu care Hegel a avut legături, acesta avea o orientare democratică, iluministă şi umanistă, ostilă iezuiţilor şi apropiată de orientarea francmasonică. „Iluminaţii" au stîrnit o campanie de denunţuri şi acuzări din partea reacţiunii, care s-a soldat cu represiuni oficiale. Ceea ce permite ca mişcarea lor să fie considerată ca „ . . . un fel de simbol al luptei contra obscurantismului şi tiraniei" [8].

Un aspect însemnat al analizei, pe care o face Hegel religiei şi moralei creştine oficiale, constă în caracterizarea negativă, bazată pe trăsături concret-istorice, a religiei medievale şi moderne. Hegel arată că teologia dogmatică a înăbuşit nu numai libertatea, dar şi gîndirea, a umilit omul, i-a ştirbit grav demnitatea, îi înăbuşă realizarea etică. în acest sens, Hegel duce mai departe tradiţiile valoroase ale iluminismului. Oeea ce-i nou este faptul că Hegel, spre deosebire de iluminişti, *confruntă* situaţia umilitoare a omului supus dogmelor religioase (asupra căreia va reveni în analiza „conştiinţei nefericite" din *Fenomenologia spiritului)* cu situaţia eoncret- istorică, cu perspectivele deschise de Revoluţia- franceză.

Trebuie, de asemenea, apreciată pătrunderea cu care Hegel, dorind să denunţe sub faţada „democratică" a republicii elveţiene interesele plutocraţiei elveţiene, a ajuns să dezvăluie cu perspicacitate însăşi esenţa statului burghez modern : „în statele epocii moderne, siguranţa proprietăţii este axa în jurul căreia se învirteşte- întreaga legislaţie . . . " [9]. Iar într-un fragment în limba franceză,. Hegel face o admirabilă opoziţie intre armata democratică, poporul liber înarmat, şi armata-sclavă din regimurile absolutiste. Simpatia evidentă a lui Hegel pentru armata democratică este o consecinţă logică a admiraţiei lui pentru Kevoluţia franceză.

Un alt aspect pozitiv este valorificarea pe care reuşeşte să o dea Hegel *spiritului colectiv*, caracteristic culturii antice, în opoziţie cu individualismul culturii moderne. în lumina principiului colectivităţii judecă şi apreciază Hegel dragostea, religia, eroismul şi, în general, întreaga activitate umană. Numai *patria* şi *libertatea* sînt pentru el, în această perioadă, demne de acţiuni eroice.

Hegel a criticat cu asprime formele respingătoare — ipocrizia,, formalismul, dogmatismul, corupţia, care caracterizau morala vremii. Cele mai aprige şi valoroase accente le capătă această critică, atunci eînd Hegel dezvăluie legătura dintre despotismul feudal şi biserică . Biserica medievală este caracterizată de Hegel drept „ . . . o unealtă a despotismului, caic a adus decăderea artei şi ştiinţei,, a îngăduit cu răbdare strivirea înfloririi omeniei, a umanităţii şi libertajii ■ ■ • "[10]. Hegel nu se mulţumeşte să înregistreze păcatele vechi, ci se referă precis, acuzator, şi la păcatele noi, moderne, ale bisericii : patronarea jafului colonialist, a comerţului cu sclavi,

---

[8] **J.** d'Hondt, *Hegel secret*, Paris, P.U.F., 1907, p, 67.
[9] Citat tic Georg Lukucs, *Dcr junge Hegel*, Berlin, 1955, p. 74.
[10] *llcycls theologi scite Jiigenschiiften*, ed. Noitl, p. 363.

acoperirea fărădelegilor despoţilor mai mari sau mai nuci.

în general, pe baza stimulării pe care a provocat-o experienţa lîe voiul iei franceze, Hegel deplînge lipsa de voinţă', de nerv, de sete de acţiune a burgheziei germane. Dar, în acelaşi timp, el nu vede că simpla voinţă ea principiu etic individual, fără concretizarea politică a unor obiective precise, rămîne ineficientă. Din punct de vedere teoretic, perioada aceasta ne oferă apariţia elementelor de dialectică prin începuturile manifestării simţului istoric. în baza acestui simţ istorie. Hegel a putut să depăşească poziţia metafizică iluministă, care înţelegea aspectele spirituale negative drept „erori’'' şi a reuşit să întrevadă că înjosirea morală, ignoranţa, credulitatea si alte trăsături ale religiei „manipulate” se află în legătură cu o *anumită epocă.* Hegel întrezăreşte *caracterul istoric necesar* al diferitelor faze ale evoluţiei conştiinţei sociale. Eeferindu-se la *System der Hittlichl'eit* (1803), Jean Hyppolite scoate puternic în evidenţă această trăsătură[11] . Dar, de la prima ei manifestare, dialectica hegeliană se împleteşte în chip contradictoriu cu sistemul său idealist, cu interpretarea istoriei ca istorie a Spiritului, cu dezideratul aflării iniei noi religii. De aceea nu apare justificată părerea lui G. Luekâcs, care consideră începutul manifestării contradicţ iilor de- abia în a doua perioadă (Frankfurt, 1797-1800).

In această din urmă perioadă, Hegel se străduieşte să se informeze in domeniul economiei politice şi este viu atras de dorinţa de a găsi soluţii problemelor politice concrete ale Germaniei sau Elveţiei. Atitudinea democratică din Berna (1793-1796) continuă; Hegel se preocupă cu simpatie de lupta elveţienilor din cantonul W'aadt: pentru diepturi politice.

O serie de probleme, umplu urmărite de Hegel în „perioada Frankfurt” (.1797-1800), sînt *probleme etice.* Hegel pleacă de la necesitatea clarificării întrebării etice fundamentale : ce trebuie să facem[1]? în scrierea *Spiritul creşti ni.sinul ui,* punctul de plecare este opoziţia pe care o simte şi o evidenţiază Hegel intre viaţa reală, morală şi socială, bogată in aspecte variate, contradictorii, si elementele aparent rigide ale moralei kantiene a datoriei. în această polemică, Hegel a fost de fapt purtătorul de euvînt al convingerilor acelor contemporani ai săi, pentru o:\ro idealul umanist era aspiraţia spre dezvoltarea totală a potentelor etice ah* omului, frin- gînd cadrele îigide ale unei morale a datoriei, care opunea metafizic între ele raţiunea şi natura, datoria şi bucuria de viaţă, omul raţional şi omul real. Opunerea omului total, omul real, omului „S'i'îşîat”, pe care Hegel crede că il descoperă Ia baza eticii kanti-ene — este un merit al dialecticii hegeliene, care oglindeşte şi de data aceasta apropierea deviată. Dar Hegel nu şi-a dat seama nici de motivele adinei ale exaltării datoriei de către Kant, nici de latura „renascentistă” a eticii kantiene : preţuirea omului şi a îndatoririlor acestuia faţă de sine însuşi[6]. Fireşte, omul total, care depăşeşte con tradicţiile, îi apărea lui Hegel ca un ideal etic încă neîncamat in epoca sa. Propria sa epocă, el o zugrăveşte veridic tocmai pentru că o caracterizează prin contradicţii şi slîsiere lăuntrică.

Criticând dintr-o perspectivă îngustă etica lui Kant şi a lui Fichte. Hegel n-a sesizat importanţa momentului normativ in specificul lui: de a pune în faţa conştiinţei ceva ce depăşeşte realitatea şi stimulează etosul tocmai prin această depăşire şi exigenţă.

în perioada de la 1800 pină la 1807 (data apariţiei *Fenomenologiei spiritului),* Hegel, care era departe de a avea faima de filosof cunoscut ca Fichte şi

* Jean Hyppolite, *filudes sur Marx el Hegel,* P.U.F., Paris, 1955, p. 88.

Schelling, reuşeşte să depăşeşasea însă unilateralitatea poziţiilor lor filosofice, să-şi dezvolte din ce in ce mai amplu gindirea dialectică.

Hegel duce mai departe ideile sociale înaintate din perioada prerevoluţionară ; necesitatea acţionării, a intervenţiei în viaţa socială. şi spirituală îl ajută pe Hegel la înţelegerea transformărilor epo-

® Q. C. I. G'Jlian, *Axiologie şi islorie,* 1987, cap. *Kant.*

cale. îl determină .să-şi lărgească concepţia despre filosofie şl rostul filosofiei, concepţia- despre raportul dintre filosofie şi viaţă. .Noile determinări ale tematicii filosofiei relevă o îmbogăţire, *o apropiere d° viaţă* — fireşte, limitată şi relativă —, dur superioară totuşi filosofiei precursorilor săi.

Hegel foloseşte pentru gindire cei doi termeni distincţi „intelect" (*Verstand)* şi „raţiune" (*Vernunfi),* introduşi de predecesorii săi şi mai ales de Kant. Necesitatea ambilor termeni s-ar justifica prin faptul că, l'aţă de intelect, raţiunea ar avea capacitatea *dialectică* de a de- păji determinările fixe şi unilaterale. „Ueflexion" este capacitatea intelectului, o capacitate finită şi deci inferioară faţă de puterea superioară a raţiunii ; aceasta are atributul infinitului, care cuprinde finitul. Ideea infinitului este o altă concretizare a metodei dialectic^ in această perioadă - o altă faţetă a ideii întregului, a totali- tiiiyd. Se desprinde deci din ce în ce mai clar, iu scrierile anterioare *Fenomenologiei*, convingerea că „Absolutul" (realitatea) este o totalitate, că esenţa, ei este complexitatea infinită a formelor şi că pentru a corespunde sarcinii sesizării şi reflectării acestei infinite varietăţi, giudirea trebuie să se ferească de filare" *(nehen),* de limitare, de izolarea unor aspecte parţiale, de unilateralitate. Hegel ajunge la convingerea că filosofia nu se po ite re<tringe la- un principiu fundamental (*Orundsatz)* unic, rigid, pe oare .să fie clădit întregul sistem filosofic, aşa cum era de pildă eul la Fichte. Hegel consideră oă acest principiu de bază nu poale fi uici „subiectul", nici „obiectul" — fiindcă fiecare din ele îl presupune pe celălalt- in chip antinomic, dialectic —, ci un principiu ..transcendectat" : *existenţa în totalitatea ei.*

1. I'cuoiuonoloţjia spiritului

în istoria filosofiei clasice germ ine, *Fe.mm 'noloţjia* reprezintă o cotitură atit prin nndul in cire Hegel *îmbină* problemele pe care le ridică; probleme sociale, spirituale şi gnoseologice, cit şi prin *metoda* cu care sint rezolvate aceste probleme. Poziţia lui Hegel era nouă ; ea reprezenta străduinţa principial îndreptată spre *cunoaşterea obiectivă a fenomenelor,* pe care le punea conştiinţei filosofice fră, n întări ie şi contradicţiile epocii.

Tematic, filosofia păşeşte acum pe un nou tărhu. vast şi neexplorat : in principal, istoria vieţii sociale şi spirituale moderne, problemele de drept, stat, religie, filosofie, artă. în concepţia lui Hegel, toate aceste fenomene sînt spirituale, — teza „sistematică" a proclamării Spiritului drept categorie primordială. în ciuda spiritualismului, Hegel a sesizat însă sincronia realităţii sociale şi a istoriei

spirituale a societăţii, aspecte dialec tice importante ale fenomenulu[1] economic, social, etic, estetic, religioas şi filosofic. El a generalizat dialectic, dar în spiritul nnei respect vizibil faţă de date şi fapte, dacă îl comparăm cu Fichte şi Schelling'. Hegel se opune lui Schelling şi romanticilor, prin tendinţa pozitivă de a analiza viaţa spirituală ca pe nn fenomen *social* şi *istoric*, delimitîndu-se, totodată, de tendinţele intuiţioniste ale unor contemporani.

■ Tema *Fenomenologiei* este evoluţia spiritului din momentul în care conştiinţa ia contact nemijlocit cu realitatea prin simţuri pînă la cunoaşterea, prin concept, este drumul conştiinţei spre spirit, drumul spiritului spre cunoaştere. Aceasta nu mai este analizată static, discuţia nu ţinteşte valabilitatea cunoaşterii (Hume, Loefee, Kant). Tema nouă este *cunoaşterea ca proces,* ideea tratării istorice, dialectice, a momentelor, fazelor sau stadiilor cunoaşterii şi spiritului, momente caie însă nu se succed adjunetiv unul după altul, nu se juxtapun mecanic, ci fiecare moment nou, superior, *neaga* momentul anterior, dar fără să-i anuleze complet, ci dialectic : prin păstra- îea lui *(Aufhehung* = negare şi păstrare) în noul rezultat.

O dată cu această nouă viziune despre cunoaştere ca proces este rezolvată problema unei *metode* noi, capabile să rezolve noui mod de a punt poblcma cunoaşterii şi ; pilit ului. De aceea Hegel a scris o prefaţă de amploarea unui studiu, în care pune, pentru prima oară în chip explicit în istoria filosofiei, problema metodei dialectice. Totodată, Hegel extinde sensibil însuşi cuprinsul noţiunii de cunoaştere. Pînă la Hegel, prin cunoaştere, în filosofie se subînţelegea numai cunoaşterea naturii. Hegel, prin exemplele pe care le foloseşte în *Fenomenologie,* arată cum cunoaşterea trebuie cercetată neapărat şi în legătură cu *fenomenele sociale, etice, estetice,* ceea ce a fost încă o consecinţă pozitivă a experienţei sociale şi spirituale a epocii crizei.

în *Fenomenologie* există latentă o filosofie a istoriei (Jean Hyppolite). Căci, deşi Hegel urmăreşte în principal evoluţia spiritului individual, el apelează şi la ilustrări istorice, se refeiă Ia anumite epoci istorice (elenismul, Imperiul roman, iluminismul etc.), care implică o schiţă de filosofia istoriei prin mijlocirea istoriei culturii, însăşi această idee, de a stabili o legătură între atitudinile sau experienţa spirituală subiectivă, şi cea a umanităţii, ne arată că Hegel, ca şi Goethe, se află la antipodul subiectivismului romanticilor.

Fenomenologia spiritului este o introducere de tip nou în filosofie prin faptul că leagă în chip inextricabil problemele teoretice de problemele vieţii. în prefaţa *Fenomenologiei* domină critica iraţionalismului, a intuiţionismului pe care îl reprezenta Schelling, poziţie respinsă ca fiind una din soluţiile negative tipice ale epocilor de criză. Hegel a considerat, pe drept euvînt, **că** iraţionalismul pune în primejdie existenţa filosofiei ca ştiinţă. Hegel respinge concepţia

mistică după oare „Absolutul” nu trebuie inţeles, ci doar simţit si intuit; el desvăluie cu sarcasm sărăcia spirituală a celor care, îti loc de ştiinţă, caută consolarea tulbure a extazului, a celor pe oare îi satisfac ameţeala şi exaltarea profeţilor. Apărînd gîndirea raţională, Hegel îşi bate joc de „setea de infinit” şi de sfinţenia despre care pălăvrăgeau romanticii reacţionari, cărora „Dumnezeu le dă înţelepciunea în somn”.

Hegel dă acum formularea de marc importanţă metodologică : „Adevărul este întregul”. El adaugă : „întregul este însă numai esenţa care se împlineşte prin dezvolt vrea sa”[12]. Cunoaşterea fenomenelor este deci adevărată nu numai intmeit studiază fenomenele în totalitatea lor statică — teză de bază care a revenit astăzi în structuralism şi teoria sistemelor —, ci şi in dezvoltarea lor. Ceea ce-i esenţial pentru cunoaşterea realităţii este faptul că fenomenele devin mereu *altceva* : acest *Anderswerden* este puternic subliniat de Hegel, ca şi noţiunea *negativului.* Negativul trebuie inţeles şi valorificat dialectic, aparent paradoxal : ca ceva eminent *pozitiv,* deoarece el este momentul devenirii, prefacerii, înnoirii.

Gândirea dialectică „preface” fenomenele în noţiuni, dar trebuie să păstreze mişcarea concretă a fenomenelor. în acest dublu efort stă puterea şi rostul gîndirii. Iar oglindirea proceselor, a necesităţii obiective, reale, a lumii nu-i pod bilă decît prin „mişcarea” noţiunilor. în consecinţă, pentru gîndirea dialectică, noţiunea de „fals” are un alt sens decît cel comun : „falsă” este acea noţiune oare denaturează prin izolare şi uuilateralizare, schematizare .sau înţepenire. Ajungând în chip inevitabil la o confruntare între fenomenul matematic şi realitate, Hegel reliefează caracterul dialectic al lealităţii, iar concluzia este că metoda, de cercetare a realităţii, •*metoda filosofiei* este dialectica. „Căci metoda nu este altceva decît .structura întregului. . . ” [13]. Metoda filosofică nu poate să fie nici simpla observaţie empirică, nici formalizarea : ambele procedee sînt „exterioare” şi unilaterale, ele pierd esenţa realităţii, care este *mişcarea, viata, contradicţia.*

Hegel critică cu dispreţ acea metodă de gindire, pe care o numeşte „formalism şi schematism” (practicată de către unii oameni de ştiinţă ai vremii), pentru că această metodă e .străină complexităţii fenomenelor. Determinările, caracterizările care se dau feno. menelor, nu trebuie să fie „agăţate” fenomenelor de către *intelect,* nu trebuie să fie o operaţie exterioară, ci să fie generate de conţinutul gîndirii, adică de fenomenul real însuşi.

Prefaţa *Fenomenologiei* dezvăluie cu toată, ascuţimea situaţia- filosofică a epocii şi. evidenţiază adevăratele sarcini ale filosofiei, în opoziţie cu agnosticismul, intuiţionismul, iraţionalismul, misticismul. Prefaţa se încheie in spirit optimist, dar fără să fie subapreciate toate greutăţile care stau în faţa filosofiei raţionaliste, dialectice, a filosofiei conceptului, a „încordării conceptului”, de neconceput fără osteneală şi exerciţiu. Totodată, filosofia nu se poate lipsi de nenumărate cunoştinţe concrete, — ea nu este o ştiinţă formală, lipsită de conţinut.

Scopul sau obiectul *Fenomenologiei* este descrierea sau expunerea formelor în care apare ştiinţa, expunerea procesului de cunoaştere în care se împleteşte şi eroarea. „Fenomenologie” înseamnă ..teoria formelor de apariţie’’ ale ştiinţei, ale cunoaşterii. Prin experienţa pe care o face c-onştiinia cu sine însăşi, dar in confruntare cu lumea obiectivă, experienţă care se desfăşoară ca un proces,

---

[12] Hegel, *Fenomenologia spiritului* (trad. Virgil Bogdan), Bucureşti, Edit. Acadcmiei, 1965, p. 18.
[13] *Ibidem,* p. 33.

conştiinţa ajunge treptat, progresiv, la conştiinţa de sine însăşi. Important este faptul că nu se ajunge la această autoconstiinţă decît *pe calea experimentării a ceea ce-i obiectiv, deci impvs conştiinţei din afară.*

Etapa conştiinţei. .„Drumul spre ştiinţă" începe de la ..conştiinţa sensibilă". CV aceasta intrăm în ..fenomenologia conştiinţei", care este prima etapă a fenomenologiei spiritului. Prin faptul că se vrea obiectivă, dialectica hegeliană porneşte de la obiect, de la realitatea *nemijlocită*, prin intermediul sensibilităţii. Dar specificul cunoaşterii nemijlocite se defineşte contradictoriu. Ea ne pune în contact nemijlocit cu concretul, deci cu obiectul particular, avînd o multitudine de determinări ; în acest aspect avem cunoaşterea cea mai bogată . Totodată, deoarece nu ne învaţă despre lucru decît că „este". certitudinea sensibilă" se relevă ..drept adevărul cel mai abstract şi cel mai sărac". Este adevărul cel mai sărac, fiindcă-i lipsit de dialectica relaţiilor, fiindcă n-are desfăşurate raporturile cu celelalte luci uri. Prin contradicţiile în care se încurcă certitudinea sensibilă, ea se anulează, dialectic si merge mai departe spre *percepţie,* care *primeşte* generalul, ceea ce n-a putut face certitudinea '•en- sibilă. Acum obiectul este ..luci ul" *(das Ding),* prezent în varietatea şi *calităţile lui.*

Lucrul, împreună cu calităţile, este ceva „pentru sine". Dar cum fenomenele nu există izolate, orice lucru sau fenomen este ceva şi pentru celelalte fenomene sau lucruri. Aspectul „pentru sine" şi aspectul „pentru celălalt" a-l fenomenelor nu coincid. „Deosebirea" de celelalte lucruri înseamnă- totodată relaţionare, legătură cu ele. Astfel, *raportul* faţă de celelalte fenomene devine *esenţial* oricărui fenomen. într-o formulare concentrată : fenomenul *este* el însuşi, jntrucît nu este determinat de celelalte, dar în acelaşi timp el nu poate fi decît *în raport cu celelalte*.

Sul) continua schimbare a fenomenelor, ştiinţa caută lojile c,n(determină schimbările. Esenţa sau interiorul fenomenului naturii il reprezintă legea. în fluviul schimbărilor continue ale lucrurilor, în care orice aparenţă- osie deosebită de celelalte, legea reprezintă, *generalul,* universalul, ea este „imaginea constantă a aparenţei ne- eon-4ante”. Astfel,, suprasensibilul” se dezvăluie nu ca un misterios tărîm inaccesibil, oi drept „imperiul liniştit al legilor”. După ce si evidenţiat valoarea legii, Hegel ii arată însă limitele, pentru că, de pildă, legile specifice ale fenomenelor descoperiţi', de fizician, chimist, biolog ele. nu reprezintă esenţa lucrurilor', nu redau *co/Ura- dieţiile* interne ale fenomenelor. Hegel evidenţiază limitele intolec- tutiii *(Versta ml)* şi prin faptul că acesta se izbeşte* de contradicţii, (ntnîsenţ.iale), caic îl silesc să-şi recunoască propria limitare şi faptul că. aceste contradicţii sînt *ale lui. Dar prin faptul că devine conştient de ni ne, intelectul se înalţă spre con ştiinţa de- sine.*

Etapa conştiinţei de sine. Prin conştiinţa de sine. Hegel mi urinăieşte o adîncire in idealismul subiectiv. Dimpotrivă ; chiar termenilor celor mai subiectivi posibili, el dă un sens *obiecţie,* gnoseo- li v'.'. in această nouă parte a. /■’,*nomrniuogiei,* natura, problemelor este alta decît. în prima pai le. Pînă acum, problemele tratate au fost gnoseologice, acum încep problemele sociale, etice, spirituale, des? nli înşelătorul stindaid al ,,conştiinţei de sine’’ ! Este o reluare a ; .,nr probleme centrale pe oare le-am cunoscut în perioada genezei filosofiei hegeliene, dar puse acum mai ascuţit şi tratate global : subiectul n-a dispărut', el insă- nu-i redus la logos, ei este prezent în totalitatea- reacţiilor şi atitudinilor lui faţă de lume. Pildă frapantă. a acestei integrări a cunoaşterii în raporturile globale dintre su- bieet-obiect este introducerea „doiiuţei”. în ciocnirea dintre eu-Huue, iu ciocnirea pe oare o reprezintă ,,dorinţa’’, conştiinţa de sine face experienţa realităţii ei afective, dar şi a autonomiei obiectului ei. Pe lingă. contradicţia dintre eu-lume, Hegel consideră deosebit de semnificativ conflictul dintre „eu” şi „tu", adică raporturile de rivalitate socială. Aici apare un motiv social care, mai departe, va căpăta o deosebiiă importanţă in dialectica raportului „slăpîn- siugu”.

Pe baza experienţei revoluţiei franceze şi sprijinit pe cunoştinţele sale de economie politică, Hegel îeuşeşte să stabilească raporturile dintre st'ăpîn-slugă nu prin prisma violenţei, ci pe baza fenomenului *muncii.* Stăpînul este stăpin în raport cu sluga, iar sluga ■este definită iu raport cu munca, cu acţiunea ei asupra- lucrurilor, asupra naturii.

Hegel îl caracterizează- pe stăpiii prin *pofta* de lucruri, de bu- mui ; bunurile sînt pentru acesta „un obiect ai poftei[1]', în timp ce raportul dintre slugă si luci uri este un raport pozitiv de activitate, 4?c creaţie. Sluga nu-i liberă, ea este legată de lucru, dar nici ,stă-

pinul nu-i sta-pin peste slugă decît prin mijlocirea lucrului, adică a muncii, iar asupra luciului, prin mijlocirea slugii.. Ceea ce înseamnă că stâpînul fără, sluga nu este nimic, pe cind sluga este independentă prin raportul ei cu lucrul. Punînd sluga să lucreze pentru el „ . . . stăpinul capătă prin această mijlocire . . . *juisarea'*[1]. A-ceagta juisare fără muncă, fără efort ii reuşeşte stăpimilui, fiindcă a putut „ . . . să introducă sluga intre sine şi iucru . . . ”, să introdu că raportul de exploatare şi alienare.

Descoperind fenomenul dialectic al alienării, al înstrăinării, Hegel a depăşit punctul cel mai înalt teoretic pe care se putea situa un iluminist. Hegel a sesizat nu numai fenomenul exploatării şi asupririi, dar el a reuşit să şi surprindă, în formulări dialectice, *relaţia complexă dintre fenomenele m uncii, exploatării şi dezumanizării*.

Conştiinţa face experienţa că nu posedă fără osteneală categoriile lucrurilor în toată varietatea lor. Ea trebuie „să- se mişte” şi trebuie să pătrundă în acest *Anderssem,* adică în ceea ce-i *alU-eea* decît ea însăşi, în obiect. Conştiinţa este îu primul rîud căutare, iar obiectul este „mişcarea deosebirilor”. Jîealitatea fiind un complex infinit de deosebiri, de diferenţieri, gîndirea trebuie să le oglindească şi să şi le „însuşească” prin efort. Căci atunci cind raţiunea afirmă că totul este al său, că totul ii aparţine, „aceasla e o vorbă goală”, „idealism gol” *(leerer Idealisiuus).* De fapt, idealistul subiectiv îşi închipuie că raţiunea este dejjlină realitate, numai prin faptul că..el consideră orice existenţă ca aparţinîud conştiinţei. Hegel respinge idealismul subiectiv nu pentru că este idealism, ci pentru că,, fiind subiectiv, nu-i mai pasă de structura obiectivă a fenomenelor. Ideea aceasta este formulată foarte precis, atunci cînd Hegel scrie că idealismul „... trebuie să fie totodată empirism absolut”, căci numai astfel se poate umple gîndirea cu conţinut. Hegel arata cum sînt subordonate gîndirii observaţia, senzaţia şi percepţia. Din multiplicitatea haotică pe care o înfăţişează concretul sensibil,, conceptul cristalizează esenţialul, esenţial pentm lucruri, pentru realitatea obiectivă şi simultan -pentru cunoaştere.

• • Hegel a analizat cu deosebită subtilitate dialectica „devenirii moralităţii”, procesul complicat si contradictoriu pe care îl parcurge individul pînă ce atinge *obiectivarea etică.* Valoarea analizei hegeliene constă în faptul că ea nu numai că oglindeşte premizele democratice si iluministe, dezideratul subordonării etosului individual faţă de etosul obştesc, dar si *desprinde problema sau fenomenul obiectivării ca problemă-clieie a întregii problematici spirituale.* Obiecti-varea etică este înţeleasă ca o etapă de dezvoltare spirituală a „realizării conştiinţei de sine raţionale”.

Hegel face legătura între *moravurile* şi *legile* unui popor, pe de o parte, şi *relaţiile de producţie,* pe de alta ; el afirmă că această unitate între oameni, pe care o creează raporturile de muncă în comun, se exprimă prin moravurile şi legile unui popor, iar legile exprimă ceea ce *este* şi *face* fiecare. In cadrai acestor relaţii, fiecare are certitudinea celorlalţi, ca şi pe a sa proprie” [3]. 'Dar unde au loc astfel de relaţii între oameni ? Hegel răspunde : „La un popor liber”. Hegel are intuiţia că aceste relaţii annonioase au putut exista în trecut, în „vîrsta de aur”. . ,

„Legea inimii” ilustrează atitudinea spirituală a unui anumit lip psihic, a bine intenţionatului, a naivului si utopistului, care vrea să modeleze realitatea după „legea

inimii", după năzuinţele sale curate, dat[14] subiective, utopice, neverificate de practică şi ele aceea, pînă la urmă, respinse de viaţă. Este posibil ca Hegel, ana- lizirnl această atitudine, să se fi gîndit la Fichte. între „legea inimii" şi „legile realităţii", Hegel optează hotărît, pentru cele din urmă. l>ar nu fără a expune, în chip obiectiv, poziţia calitativ diferită, superioară, a utopistului faţă de hedonist. Utopistul nu este subiectiv prin scopul său, ci prin „metoda" sa, prin iluzia, greu plătită, că „inima" îl poate lumina mai bine decît Necesitatea.

Flapa spiritului. După etapa conştiinţei şi a raţiunii, *'Fenomenologia simitului* tratează acea etapă, în care raţiunea s-a transformat în spirit, momentul în care spiritul se consideră pe sine drept întreaga realitate şi implicit superior raţiunii, fiindcă spiriUîV a poposit în sfîrşit la sine acasă, şi-a înclieiat „odiseea", întoreîndu-se m patrie cu convingerea întăritoare că el. este „esenţa în sine şi pentru sine". Hegel dă însă o valoroasă replică teoriei subiectiviste :v spiritului. în timp ce teoria romantică (Novalis) strămută matca spiritului în „peştera" individuală, pentru a folosi o imagine a lui Bacon. Hegel, alături de Goethe, luptă cu tărie pentru a evidenţia caracterul *obiectiv* al vieţii şi plăsmuirilor spirituale. Mai mult: : Hegel reliefează *rădăcinile populare* ale vieţii spirituale. „Spiritul, îutrueit el este a d e a- ă r u ı n e in i j ı o e i t, este v i a ţ a etic ă a unui popor"[1]. „Odiseea spiritului" nu este deci mtoarcerea'iridi- vidului la sine, cu spatele la lume, ci o reuşită, un echilibru: evitarea dezamăgirilor pe care le provoca realitatea şi dorinţa de a reflecta totuşi viaţa reală, legăturile dintre individ şi societate.

Hegel declară Spiritul superior raţiunii pentru că a devenit conştiinţă de sine, pentru că spiritul individual se contopeşte cu obiectul său, cu lumea spiritului, cu *ansamblul de norme şi valori ale colectivităţii.* Toate săgeţile pe care le îndreaptă Hegel împotriva „persoanei" sînt expresia ostilităţii faţă de individualismul egoist si anarhic. „Persoanele" sînt acei indivizi, care frîng unitatea de năzuinţă, a colectivităţii, care pulverizează întregul ei organic în „atomi personali". Persoana are realitate, dar o realitate „neene-n- ţială", pentru că esenţialul il reprezintă armonia dintre inCivid şi colectivitate.

De la critica persoanei, Hegel ajunge la o critică, a relaţiilor economieo-soeialc, zugrăvind tabloul descompunerii relaţiilo?- cu caracter colectiv într-o infinitate de. indivizi, ale căror interne se ciocnesc aprig intre ele: este ..... haosul puterilor spirituale, care, lăsate libere, ca esenţe elementare, se agită într-un desfrîu sălbatic, nebune şi distrugătoare una faţă de alta" [8]. Fără să intre în pie- cizări sociologice, Hegel schiţează toi uşi în linii energice portretul celui care, „ştiindu-se ... ca fiind conţinutul tuturor puterilor reale, acest Rtăpîn al lumii este conştiinţn-de-isine imensă, care se ia ptvsineca.fiindDunıne2.eul adevărat..." [fi]. !N ıı este greu de ghicit pe cine reprezintă, din punct de vedere economic şi social, acest „stăpîn al lumii ..

Hegel este departe de poziţia dezabuzării. şi peisimisnralui schopenhauerian: efortul său. ea şi al lui Goethe, este de a găsi o soluţie de cuprindere a acestor două lumi - reale şi spirituale — care se, contraziceaţi în chip strident. Cunoaşterea acestei contradicţii crude este considerată de către Hegel ea un moment necesar în însăşi dezvoltarea spiritului. Căci spiritului nu-i este hărăzit destinul unei evoluţii liniare.

Hegel reia acum analiza realizării spirituale sau a obiectivării, împletind-o eu analiza fenomenului „formării" culturale (*liildinuţ),* care este în fond o formă de

---

[14] *Ibidcm,* p. 'J19.

manifestare concretă a obiectivării, trecerea de la capacităţile naturale ale individului spre personalitate. După cum Goethe cerea, să ne cultivăm calităţile, iar nu particularităţile, tot astfel Hegel vorbeşte despre necesitatea anulării dialectice a însuşirilor naturale, individuale, deoarece particularitatea unei naturi. est e ceva lipsit d e p u Icre şi i r e al ...” [7]. Idealitate, adicăvaloare spirilulă, nu poate dobindi indi
vidul decît depăşindu-şi particularităţile. Mişcarea individualităţi» cate se formează este de aceea, „devenirea ei ca esenţă obiectivă generală . . . t>e data aceasta, procesul exteriorizării «an al „uitării de sine” a individului este ceva pozitiv, este obiectivarea, dăruirea de sine în slujba valorilor.

Realitatea inegalităţii şi a forţei brute este o realitate respingătoare, care provoacă năzuinţele transformării sociale spre idealul statului democratic. De aceea Hegel continuă să vorbească despre acea. forţă cate încarnează voinţa tuturor cetăţenilor, în care ..individul găseşte ... în ea (puterea de stat. n.ns. — *('.I.O.)* temeiul şi esenţa, lui, exprimate, organizate şi active” [s]. Voinţa de dreptate

-oeială s-c vede şi din faptul că Hegel se apropie remarcabil de ideea dialectică. a justificării revoltei împotriva bogăţiei nelegitime. Puterea. slăpinirii (absolute) poailă în sîue germenul descompunerii. Aga emu a. arătat în dialectica „stăpîri-slugă”, Hegel evidenţiază şi de data- aceasta momentul dialectic al formării conştiinţei „slugii”, al trezirii şi *ridicării împotriva forţei oprimatoare.* Această răzvrătire este justificată deoarece nu este o răzvrătire împotriva colectivităţii, ci împotriva forţei tiranice.

Este meritul lui Hegel de a fi conceput *Revoluţia franceză ca o expresie o libertăţii ţi <> acţiunii maselor, ca un fenomen de mar# amploare ixlorkă.* Revoluţia este „ . . . adevărată răsturnare a realităţii . . .noua înfăţişare a conştiinţei . . . ” [9]. Această profundă răsturnare face ca întreaga ordine existentă să fio împinsă la o pas- i", să „meargă la fund”. Spiritul se sărbătoreşte acum ca „libertate- absolută”. Cu deosebită plasticitate relevă Hegel triumful voinţei colective, al voinţei maselor. El echivalează: Spiritul — masele,, deoarece scrie că „această voinţă nu este ghidul gol al voinţei . . . . ci este voinţa reală, universală, voinţa tuturor indivizilor s i n gular i . . . ” [10]. Acum, iu focul acţiunii revoluţionare se realizează. sinteza dintre voinţele şi interesele individuale, deoarece

. ceea. ce se iveşte ca faptă a întregului este faptă nemijlocită şi conştientă a f i e e ă r u i a” [15].

Proclamarea drept urilor personalităţii, în spiritului neouma- uismului, se manifestă în continuare prin critica concepţiei kantiene si fichteene despre imperativ (*Sollen*). Hegel arată că a pune între;>- •ia greutate pe imperativ înseamnă a desconsidera realitatea, mai precis, natura umană. Oricîtă atracţie şi bucurie ar resimţi conştiinţa morală faţă de datorie, ea nu trebuie şi nu poate să uite de fericire. 'T'ot usi, ,,î m p linirea... trebuie î m p i n s ă ı a i n f i n i t;, căci, dacă. ea. s-ar produce în realitate, conştiinţa morală s-ar suprima'' [n]. Prin această formulare, Hegel a surprins în profunzime dialectica imperativului şi posibilului.

Hegel sintetizează într-o formulare dialectică situaţia- etosului : **pe** de o parte, omul trăieşte *tensiunea* dintre real şi ideal, îndreptarea. conştiinţei spre ţeluri esenţiale; pe de altă parte, trebuie ca etosul să realizeze din idealuri ceea ce poale şi cum poate, pentrucă liniştea morală nu i-o dă *tensiunea* dintre real şi ideal, ci aceea **ce** poale el *realka,* ceea ce poate încarna din idealurile strălucitoa**re.** Si această soluţie este singura viabilă într-o epocă de criză.

Critica- ascuţită pe care o face Hegel tipului etic al purităţii încrezute, care preferă inacţiunea de teama impurităţilor şi txdbu-

* *Ibide.il,* p. 319.
[10] *IM fit m,* p. 331—332. [n]
Ibidem, p. 332.
[12] ***ibidtnh*** P* 312.

rarilor pe care le aduce eu sine activitatea-, este o vizibila expresie a punctului de vedere i ealist şi ac-tiv, al omului dornic de acţiune pe toate planurile. Dar critica hegeliană aie şi o valoare universală; ea este valabilă pentru orice epocă de criză şi -- etic vorbind — pentru maturizarea omului. Despre tipul etic al purităţii, Hegel .scrie că cl „... nu acţionează; el este ipocrizia care vrea ca judecata să fie luată drept acţiune real ă şi care, în loc să probeze onestitatea ei prin acţiune, o arată prin

[15] *Ibidem,* p. 45C,

exprimarea unor intenţii excelente” [ls].

Obiectivarea reprezintă esenţa limpezirii spiritului, ea este rezultatul întregului proces, care s-a- desfăşurat prin contradicţii dureroase, iluzionări şi rătăciri spirituale. Pare firesc, ca la capătul experienţei spirituale a omenirii, pe care *Fenomenologia* o expune în analogie cu experienţa lui Faust, Hegel să folosească imagini care mărturisesc entuziasmul său pentru capacitatea omului de a realiza obiectivarea etică, valorile. Vorbind despre această renaştere a eului pe care o trăim atunci cind, după erori şi rătăciri subiectiviste, ne reîntoarcem spre matca colectivităţii, a valorilor, Hegel o aseamănă cu „prezenţa divină”.

Capitolul final al *Fenomenologiei spiritului* are o deosebită importanţă : atitudinea definitivă a lui Hegel este mersul înainte spre „cunoaşterea absolută” a lumii. Numai conceptul curat, gîndirea obiectivă, poate reflecta total „conţinutul”, adică fenomenele. Capitolul final este cuvîntul de încheiere al unui filosof iniţial iluminist şi raţionalist, dar pentru care cunoaşterea raţională nu este numai drumul spre filosofie ca regat al conceptului, ci se înfăţişează si ca valoare etică supremă.

I)e pe culmea înaltă, finală, pe care a poposit spiritul, privind îndărăt întregul drum străbătut, ni se dezvăluie rodnicia reflexiei, a mişcării dialectice, antitetice, a tensiunii dintre gîndiie şi obiect. Cunoaşterea nu este n·ci obiect pui', nici gîndire pură, autonomă, ci rezultatul confruntări' şi întregirii lor reciproce. Gîndirea nu trebuie să înlocuiască obiectul, nu trebuie să devină atît de activă ineît să-şi subordoneze obiectul, ci trebuie să-i redea dialectic. Şi în acest termen trebuie cuprinsă atît oglindirea unei realităţi, străine conştiinţei, cit şi efortul recreării realităţii prin ceva ce nu es e obiect, lucru, ci concept-. De aceea, „cunoaşterea adevărată constă mai degrabă în această aparentă neactivitate, care doar contemplă cum ceea ce e diferenţiat se mişcă prin el însuşi...” [u]. Hegel numeşte conceptul „element curat”, şi această puritate traduce chipul în care reuşim să lăsăm .
săse mişte diferenţierea
în concept”, iar nu să o creăm noi înşine. .Mesajul final al *Fenomenologiei* este raţionalist, pozitiv, creator, deschizător de perspective.

Pentru o serie de istorici şi interpreţi ai filosofiei hegeliene, eave vM în acesta numai un panlogism, poziţiile lui Hegel in problemele soeial-politice stau eu totul in umbră. îseoliegelienii germani (Kroner, Gloekner, Haering, Freycr etc.), olandezi (Boli and) şi alţii au adus contribuţii indiscutabile la studierea, exegeza şi răw- pindirea filosofiei hegeliene. Dar ei au păstrat o anumită rezervă sau chiar indiferenţă faţă de ideile sociale ale lui Hegel. Alteori, interpretarea ideilor sociale hegeliene constă în logieizarea, deci în ignorarea conţinutului lor politic. Astfel, în monografia lui Theodor Litt se afirmă că „toate tezele din filosofia hegeliană a dreptului ni se pare că se potrivesc mai bine in *Logică* decît în teoria statului” *K* Becunoscînd că în jurai concepţiilor sociale ale lui Hegel se dă o bătălie pătimaşă, Litt propune : „ . . . să facem abstracţie de motivele extrateoretice, care ne explică această patimă şi să di,sculăm numai valabilitatea obiecţiilor teoretice”[2]. Dar atît evoluţia hegelianismului — din care s-au desprins „dreapta” si „sting»” hegeliană —, cit şi a neohcgelianisnnilui au arătat că este imposibilă o atitudine obiectivistă faţă de ideile sociale hegeliene.

Ceea ce conferă acestora o deosebită actualitate este faptul că Hegel a conceput, în general, problematica omului şi problematica socială ea fiind sirius legate una de alta. Iar această întrepătrundere este tipică pentru o epocă de criză istorică. Interpretările pur ideatice ale filosofiei hegeliene se feresc sistematic de „a cădea” cumva în „istorism”, de a face vreo legătură între ideile filosofice şi

cele sociale ale lui Hegel si, mai ales, de a le confrunta pe acestea din urmă cu „experienţa concretă a istoriei”.

Ideile sociale ale lui Hegel nu au fost un ansamblu de teze l'ixe de la începutul pînă la sfîrşitul activităţii sale. Nu putem amesteca fără diseernămînt ideile sociale ale lui Hegel din diferite perioade. istorice, ci trebuie să le înţelegem şi să le interpretăm *istoric*. Involuţia social-politică, inclusiv etică, a lui Hegel, reprezintă *un l>roces complicat şi contradictoriu.* Totodată, ea nu a fost o atitudine personală: aceasta ar veni în contradicţie cu teoria, lui Hegel despre caracterul obiectiv al concepţiilor sociale si filosofice.

Analiza scrierilor şi a prelegerilor ţinute de Hegel, dar confruntate cu fapte biografice şi cu corespondenţa lui, ne duce la stabilirea a două perioade în evoluţia filosofică şi social-politică a lui Hegel. Prima perioadă se întinde între 1793 şi 1814 (-1817), a dona intre 3 817-1831. Demarcaţia dintre cele două perioade o facem pe baza singurului criteriu care poate justifica o periodizare în evolu-
ţta teoretică : schimbările în *conţinutul* scrierilor soeial₇poliU.ee ale lui Hegel. Din 1811 se manifestă în corespondenţa lui Hegel unele ezitări în atitudinea sa politică, iar în 1817 apar *Enciclopedia* .ni Hindi ul amplu despre dezbaterile Dietei din AYiirttemberg, scriere în cate se constată decalajul dintre revendicările progresiste şi'influenta procesului de adaptare a burgheziei la regimul absolutist. Această periodizare nu trebuie înţeleasă mecanic : nici prima, nici cea de-a doua perioadă nu sînt lipsite de contradicţii, dar în cea de-a doua perioadă *creşte decalajul* dintre ideile înaintate şi cele conservatoare, uneori reacţionare. Totodată, dacă ştergem orice deosebire între cele două perioade, dacă nu valorificăm puternicele elemente democratice şi umaniste din prima perioadă, nu putem da *complicaţia dialecticii,* a rădăcinilor ei etice-sociale, a solului social-politic f;.i etic din care s-a nutrit în bună parte dialectica hegeliană.

în ciuda unor concesii și a elementelor de adaptare la situaţia din Germania, corespondenţa şi fapte din viaţa lui Hegel ne permit să urmărim pe documentele cele mai autentice, sincere, evoluţia politică a filosofului : Hegel *rămîne filosoful progresului* atît din punct de vedere social, c-ît şi filosofic. Pînă in 1811, simultan.cu ideile care exprimă tendinţa spre adaptare si împăcare cu realitatea socială, şovăiala, neîncrederea, în mase, apoi menţinerea spiritualismului compensatoriu etc., se înșiră multe lucrări şi documente iu care sînt afirmate o serie de idei democratice, iluministe,. umaniste, ca, de pildă : teologia prezentată ca instrument ideologic al statului feudal şi ca denaturare a demnităţii umane, admiraţia pentru democraţia şi cultura antică greacă, înfierarea oligarhiei elveţiene, admiraţia pentru Revoluţia franceză, slăvirea armatei revoluţionare franceze, critica filistinismului german, proclamarea - valorilor morale umanist-colective, critica parţială a moralei medievale >și demascarea legăturilor ei cu despotismul, preocuparea de proiectul de constituţie pentru Wurttemberg, critica imperativului kantian si fichtean de pe poziţia „actualităţii”, critica subiectivismului lui Fichte si a tezei „identităţii” la Schelling, preocupările pentru unificarea naţională a Germaniei, întrezărirea relaţiilor de exploatare (raportul „stăpîn-slugă”). După

1814, tezele conservatoare încep fia, se manifeste mai dezvoltat, fără să dispară însă expresia, *mai ales filosofică,* a tendinţelor progresiste puternice, aşa cum se vede in *Filosofia istorici, Estetică* şi *Istoria filosofiei.*

In vremea apariţiei *Fenomenologiei spiritului,* în 1807, cind burghezia germană începea pregătirea mişcării de eliberare naţională, Hegel îşi exprima deschis năzuinţele antifeudale, democratiee, îl admira pe Napoleon pentru înlăturarea rînduielilor feudale şi îşi exprima dezgustul pentru incapacitatea germanilor de a fructifica ideile revoluției franceze : „Pînă acum am văzut cum în imitaţiile

după francezi s-a luat. numai jumătate şi s-a lăsat deoparte tocmai cealaltă jumătate, jumătatea cea mai nobilă, libertatea poporului, participarea lui la alegeri, la hotărîri . . . ” [s].

Fină prin 1810-181 L, Hegel îşi exprima *fără şovăială* tendinţele progresiste, fie m sensul nostalgiei după modelul revolut ionar france?:, t'ie în sensul adeziunii la nădejdile pe care le trezea războiul de eliberare din 1813. „Cîrmuirea noastră şi-a exercitat libertatea redo- bîndită şi a arătat lumii şi supuşilor ei suveranitatea rănită de jugul, francez”, scria Hegel în .1.814 *. Deşi îşi păstra admiraţia pentru Napoleon[5], interesele, patriei precumpăneau. Dar curind, Congresul de la Viena — organizat de ţarul Alexandru 1, Talleyrand şi Melternieh şi care s-a încheiat cu Sfinta Alianţă — devine marea nădejde : „De la acel mare congres toată lumea şi fireşte, şi eu. •aşteptăm foarte mult” [e]. Oitva timp mai tirziu, „aşteptării” ii urmează o atitudine ambiguă : dezgust şi silă faţă de mediocritatea, ipocrizia şi semnele politice ale reacţiunii, dar si o stranie elogiere a acestei coaliţii a reacţiunii europene.

Totuşi, Hegel începe să înţeleagă sensul reacţionar al evenimentelor şi îşţ proclamă credinţa în procesul ineluctabil al „Spiritului lumii”. în importanta scrisoare din fi iulie .181(5 este afirmat crezul progresist Spiritul universal al epocii noastre a dat
ordin, să se meargă înainte. Acest ordin va fi îndeplinit: se va înainta ca o falangă cuirasată . . . ” [7]. înseşi aceste metafore „militare”, acest ton de luptă şi optimism inebraulabil vorbesc de la sine. lîste un crez progresist atît de puternic, îneît influenta reacţiunii este socotită de către Hegel *rergânglieh* (trecătoare). în 1818 însă, la înscăunarea ca profesor la Universitate, Hegel ţine o cuvîntare in care consideră că filosofia îşi datorează reîntinerirea şi reînviora- rea „realităţii politice”, prin care subînţelege simultan lupta de eliberai t\ dar şi regimul instaurat de principii germani.

Că în complexul ideilor sociale hegeliene s-au maturizat şi manifestat *ambele* tendinţe — revoluţionară şi conservatoare — o dovedeşte in chip eclatant un fapt istoric : din concept iile hegeliene s-au putut desprinde şi dezvolta cele două orientări antitetice ale „bătrinilor” si „tinerilor” hegelieni. Ei au tradus, în limbajul istoriei filosofiei, cele două laturi contradictorii, (‘are s-au amplificat în a doua'perioadă a evoluţiei lui Hegel. După cum se ştie, „bătrinii liege- liem” au fost aceia care au susţinut că monarhia prusacă reală era întruchiparea Raţiunii absolute şi respingeau, în ansamblu, revendicările democraţiei de ordin social şi spiritual. Hegel preconiza însă o serie de măsuri progresiste care *nu* existau în statul prusac real : împărţirea puterilor, abolirea condiţiei ereditare pentru a putea, deveni funcţionar de stat, ideea conducerii statului „de jos, acolo- unde viaţa civilă este *concretă*” (termenii lui Hegel).

în *Propedeutica filosofică* (cursuri ţinute între 1809 şi 1811 la gimnaziul din Niirenberg) Hegel păstrează în principal o serie de teze democratice. Definiţia dreptului, de pildă, subliniază respectul drepturilor cetăţeneşti : „Dreptul constă în aceea că fiecare este respectat şi tratat de către ceilalţi ca o fiinţă liberă . . . ” [s]. Definiţia persoanei este dată în spirit urnanist-iluminist : „Conceptul personalităţii implică eul sau singularul, care este ceva liber sau general. Oamenii an personalitate

prin natura lor spirituală" [16]. Hegel condamnă orice acţiune care impietează asupra libertăţii cuiva, chiar şi acele *condiţii* care îl fac pe om să-şi piardă libertatea : . *JJoa-*
strîngerea are loc închipui următor: existenţa omului este condiţionată de ceva, aşa îneît, dacă el o vrea pe prima, trebuie să o accepte şi pe a doua" [17]. Trebuie, de asemenea, subliniat faptul că Hegel apără ideea dreptului „în *ciuda* deosebirii de avere". „Dreptul general constă în aceea că orişicine, independent de avere, este o persoană juridică"[18]. El critică „starea naturală" (Hobbes), pentru că în ea ar domina inegalitatea, oamenii dînd frîu liber puterii lor fizice. Definiţia constituţiei este legată de drepturile cetăţenilor, de faptul dacă cetăţenii, întruc-ît sînt cetăţeni, participă la guvernare. Numai o astfel de constituţie este democratică. Hegel critică despotismul si cere ca drepturile cetăţenilor să fie apărate împotriva monarhiei. O domnie despotică deţine cea mai mare putere, dar într-un astfel de regim sînt jertfite drepturile cetăţenilor. „Despotismul are cea mai mare putere şi poate folosi după bunul său plac forţele imperiului său. Dar acest punct de vedere este şi cel mai periculos" [19].

Schiţa datoriilor morale pe care o dă Hegel cuprinde : 1) datoriile omului faţă de sine însuşi; 2) faţă de familie; 3) faţă de stat; 4) faţă de ceilalţi oameni. în *Propedeutică,* este semnificativ faptul că Hegel acceptă un prim grup de datorii ale omului faţă de sine însuşi : grija individului pentru existenţa sa fizică şi dezvoltarea sa spirituală. O trăsătură de bază a autoafirmării spirituale este gîndirea justă, obiectivă, cultura ştiinţifică. Ţelul umanist al dezvoltării personalităţii libere este aici conceput ca împletiudu-se armonios cu capacitatea de dăruire pentru „datoriile mai înalte". Acest echilibru între subiectiv si obiectiv, intre valorile personale şi colective caracterizează umanismul lui Goethe şi etica lui Fichte. Tocmai sicest echilibru va fi rupt mai tîrziu de Hegel in favoarea statului, în *Propedeutică,* datoriile individului faţă de stat reprezintă o parte (nici un sfert) din ansamblul datoriilor morale, în timp ce în *Filosofia dreptului,* raportul se va schimba fundamental : morala devine o parte din teoria statului.

Anul 1817 este deosebit de important pentru analiza evoluţiei politice a lui Hegel. în acest an, el publică jjrima ediţie a *Enciclopediei ştiinţelor filosofice* si studiul întins despre dezbaterile Dietei din \\ urttemberg, scrieri care au un caracter contradictoriu *mult mai marcat* decît pînă acum. în *Enciclopedie* frapează faptul că *morala* ocupă un ioc subordonat faţă de stat. începind cu *Enciclopedia*, asistăm la o oarecare îndepărtare de nevoile omului concret, ale sensibilităţii, afectivităţii, personalităţii. „Sentimentul", sensibilitatea — laitmotiv prin care Herder găsea prilejul de a face să răsune umanismul — , Hegel îl echivalează cu noţiunea subiectivităţii, căreia îi opune „generalul".

în *Enciclopedie* apare ca motiv nou, care va fi reluat în *Filosofia dreptului,* critica teoriei „dreptului natural". După cum se ştie, această teorie a slujit încă din secolul al XVI-lea, pentru a da glas revendicărilor împotriva regimului şi dreptului feudal. Hegel critică părerea că „starea naturală" ar putea

---

[16] *Ibidem.*
[17] *Idem,* p. 57.
[18] *Idem,* p. 200.
: ' *Ibidem.*
[19] *Idem,* p. 7-1.

căpăta epitetul de „dreaptă”, dreptul ar începe cu societatea. Era o primă critică a. teoriei lui Rousseau despre egalitatea originară, critică pe care Hegel o va relua în *Filosofia dreptului.*

în paragrafele despre *Moralität* din *Enciclopedie,* Hegel pregătește identificarea moralei cu statul şi teza despre necesitatea' subordonării individului faţă de stat, prezentat ca „voinţă generală”. El afirmă că „*voinţa generală care este (voinţa) în sine şi pentru sine,* este legea şi substanţa în care se anihilează *particularitatea nemijlocită* a subiectului, precum şi *realitatea exterioară ;* deoarece (ea) este *scopul final absolut, binele in sine şi pentru sine,* este datoria pentru sine, este datoria pentru subiect şi *scopul ultim al lumii''* [1:î]. într-un paragraf special (§ 421), Hegel subliniază şi întăreşte teza *anihilării* intereselor particulare faţă de stat : „... Interesul particula*' nu trebuie să existe ca moment” [u].

Hegel operează anihilarea distanţei dintre *Solien* şi *Sein.* „Adevărata moralitate” nu reprezintă mi ansamblu de norme spre care trebuie să se îndrepte omul, ei ea este deja, se confundă cu realitatea. Ea este tocmai „... realitatea generală ca *moravuri (Sitte),* libertatea conştientă de sine care a devenit natură”[15]. Convingerea interioară a indivizilor, frămîutarca lor etică au devenit inutile, ele trebuie să se reducă la *„cunoaşterea* identităţii interesului lor cu întregul”. Că această „substanţă” morală este un amestec ambiguu între statul modern, dorit de Hegel, şi societatea germană, st atul._ absolutist real, Hegel o spune de-abia în § 433.

în 3817. Hegel a publicat un studiu destul de întins (circa 340 de pagini), intitulat *lieurteilung der im Tlruck erschianen \'erhandlungen in der Yersammlung der Landstiidte \)' iirttemberij im ■Jahre 18 IU und 181H* [le]. Hegel se ocupă aici de dezbaterile stărilor sociale reunite de către regele Wurttembergului, în 'vederea promulgării unei Constituţii.

Studiul lui Hegel este o pledoarie pentru o constituţie avansată şi o critică a. dietei — a aristocraţiei şi inclusiv a burgheziei reprezentate în dietă — pentru că nu a înţeles, mi a apreciat şi. nu a dat curs propunerilor pentru constituţie făcute de rege. .Meritul lucrării constă in „critica, particularismului provincial şi a inerţiei politice” [1T].

Fireşte, semnificaţia scrierii lui Hegel Irebuie căutată în contextul Germaniei înapoiate: ea este o critică a conservatorismului acelor elemente încremenite *(Alt-Wvr11einl>erg* bat rinul AYurttemberg), care nu înţelegeau să. accepte constituţia pe -..are o oferea regele, sprijinit de acea parte a nobilimii - nobilimea liberală — care vedea că vremurile cer concesii constituţionale. După cum observă Marcuse, detaşarea statului Imrghez de societate şi pledoaria pentru întărirea lui trebuie înţelese ca profunde intuiţii dialectice : „el conferă statului un rol suprem, pentru că dheeme efectele inevitabile care rezultă din antagonismele societăţii moderne...”[20]. Hegel se manifestă deci ca gînditor politic, care sesizează dificultăţile, realizării unei unităţi între indivizi (uneori ...stări sociale”) aflaţi în rivalitate economică şi politică : statul, în concepţia sa, ar urma să asigure această unitate. Trebuie adăugat, de asemenea, că Hegel nu uită să ceară ca statul să se sprijine în cea mai mare măsură pe popor[21]. Hegel respinge restricţiile privitoare la sufragiul universal, cere

---

[1S] Herbert Marcuse, *Unison et rioolulion,* l’aris, 1 p. 21<S.
Hegel, *Schriflen zur l’olitik und Hechtsphilosophie,* p. Hi.

să se respecte maturitatea politică a cetăţeanului.

Hazele filosof iei dreptului (1821*)*. Cartea lui Hegel *(InonVimen der l'hiloxophie des Iteehts* a apărut la .Berlin în 1821. Ea cuprinde idei care vădesc continuitatea crezului hegelian în progres, deși a fost redactată în anii imediat următori închegării Sfintei Alianţe, centrul înăbușirii reacţionare a mişcărilor revoluţionare din Europa. Hegel nu are în această carte nici condiţiile obiective, nici rele

subiective, necesare apărării progresului, dar spune răspicat că stalul constituţional la care se gîndeşte, este cu totul *nltcevn* decît statui absolutist în care trăieşte.

('Sieia întregii lucrări, ca şi a tezelor hegeliene predominante în a doua perioadă a activităţii lui (L817-183L', o aflăm în faimoasa formulă : „Ceea ce-i raţional este real şi ceea ce-i real este raţional", citată de Hegel in prefaţa lucrării [20]. Această faimoasă formulă este ambivalenţă : pozitivă., intrucît statul „raţional'' era cel modern, democratic, spre care năzuia Hegel; negativă, întrucît nu despărţea net statul ideal de cel real şi luneca astfel spre justificarea statului absolut ist.

Hegel afirmă că orice teorie care vrea să corecteze realitatea, care „clădeşte o lume *uşa cum trebuie să fie*, există, dar numai ca o părere... ”[21], ca rod al unei imaginaţii înfierbiritaie. Dar Hegel este departe de a fi „teoreticianul stalului prusac” t'U. llaym], deoarece el atacă teorii statale ca aceea, a reacţionarului Hal Ier, pentru care ..statul organic” justifica, asuprirea poporului.

Dreptul ca „dat” şi aceasta va fi baza. de teoretizare a lui Hegel - nu poate fi decît dreptul deja valabil în stat, drept care ar fi justificat prin *„caracterul* specific *naţional* al unui popor, prin treapta evoluţiei lui istorice si complexul tuturor împrejurărilor care aparţin necesităţii naturale ...” [22]. Dar în cursul întregii lucrări, Hegel uită să diferenţieze dreptul iobăgist de „caracterul naţional” al poporului german şi de dezvoltarea lui istorică. Această nehotărîre, această, ambiguitate limpede vizibilă şi în faimoasa formulă, „tot ce-i real este raţional” - a putut, stirni pe drept critici, l’e de altă parte, Hegel, care se simţea în forul său interior ostil regimului absolutist, seria cu luciditate amară: ..Oamenii se poartă astfel faţă de legi din *leu mă''* [22]. Asemenea mărturisiri ne dezvăluie brusc, realitatea germană : voinţele supuşilor monarhului absolut realizează permanent libertalea, dar de fiică ... Aceste revelaţii erau însă intime marginalii hegeliene, pe propriul exemplar de carte.

începind cu *Enciclopedia,* după Hegel, morala Tiiei nu poate exista, nici nu are sens în afara, statului absolutist. Acum conştiinţa subiecţi vă este înfăţişată de Hegel ca incapabilă de a-şi găsi un criteriu moral, pentru ca să iasă în relief stalul ca unică autoritate şi criteriu moral obiectiv. întreaga parte a treia a lucrării lui Hegel reprezintă această apologie *morală* a statului. Hegel începe prin a preamări moravurile epocii sale ca fiind realizarea, libertăţii, pre-

IIi’Lţe), *(triimUimcn <kr l'hilusophir des llecl.ls,* Merlin, Alatikmic Vcrhi:', 11156,
]>. 1 I.

-[1] Heuel, *Oh. cit.,* p. 10.

:Q *Ibidem,* p, 1<J.

[53] *Ibidtm,* {). .'104.

ciz'md că ele reprezintă „conceptul libertăţii care a devenit *lumea prezentă şi natura conştiinţei de sine*” "[l]. Nu mai poate avea ioc nici o îndoială, că aici Hegel nu vorbeşte despre un stat viitor, ci despre statul prezent. Dar statul prezent înfăţişa un contrast strigător cu acel stat în care individul se putea contopi, fără

[22] *Ibid.,*]). 106.

-[5] *Ibidem.*

teamă de silnicie şi alienări.

„Societatea civilă” este descrierea, cuprinzând totuşi şi o manifestare a dialecticii, a analizei critice, a relaţiilor de clasă. Hegel scoate la lumină faptul că în această societate „raţională” există contradicţii economice şi sociale : „Societatea burgheză oferă, prin aceste contradicţii atit tabloul risipei, cît şi al mizeriei, al degenerării fizice, cit si morale” [25]. Această caracterizare vine în prelungirea criticii societăţii, a criticii iniţiate în prima perioadă. în alt loc, Hegel caracterizează în chip profund societatea burgheză ca acea societate în care „talentele, ştiinţa, arta... devin obiecte de contract ... ca si lucrurile care se cumpără şi se vînd”. Vorbind despre importanţa economiei politice clasice engleze, Hegel o laudă pe drept ea efort de raţionalizare, de generalizare, jfelaţiile economice descoperite de economiştii englezi, arată Hegel, constituie „cîmpul în care intelectul scopurilor subiective şi părerilor morale işi exprimă nemulţumirea şi opoziţia morală” [28]. Acest citat este deosebit de semnificativ : el arată că Hegel avea intuiţia începutului luptei împotriva societăţii burgheze (mişcarea ludistă a distrugerii maşinilor începuse in Anglia din 1811, iar grevele în Franţa au loc între 1820 şi 1830).

Hegel vrea să exprime şi cerinţele burgheziei : de aceea el abordează şi justificarea raţională a stărilor sociale *(Siân-de)*. în ciuda unor concesii pe care le face proprietarilor funciari, după cum s-a relevat pe drept, părerile lui Hegel asupra acestor „stări sociale” *(Stăndeu'esen)* izvorau din dorinţa modernizării, a depăşirii statului absolutist feudal. în § 308 al *Filosofiei dreptului* Hegel postulează aceste *Stănde* drept „partea mobilă a societăţii burgheze”. Tot ceea ce propune acest paragraf 308, ca organizaţie, statală, nu exista în Prusia din acea vreme. Trecînd la analiza legislaţiei, Hegel are din nou prilejul de a susţine interesele democraţiei prin accentuarea energică a ideii legiferării, împotriva abuzurilor feudal- absoluliste.

Hegel se opinie cercetării concrete, *istorice,* a statului. Teoria lui Rousseau este criticată de către Hegel, care o denumeşte „pretins” raţională. Totuşi, Hegel revine asupra importanţei şi sensului Constituţiei şi păstrează cerinţa principală : ca monarhia să fie constituţională. Lucrul acesta, în ciuda tuturor criticilor care i se pot aduce lui Hegel, îşi păstrează valoarea istorică. Hegel menţine, totodată, cerinţele pentru un sistem reprezentativ, pentru libertatea presei, exprimarea opiniei publice etc. Ultimele paragrafe leagă filosofia statului si dreptului de istoria, universală. Aici, spre deosebire de ulterioara *filosofie a istoriei,* istoria universală este în concepţia lui Hegel, reprezentată de state, iar nu de popoare. Hegel susţine că în fiecare epocă *numai iui anumit stat* reprezintă, istoria universală, „cel oare sfăpîneşte”, în timp ce „spiritele celorlalte popoare sînt nelegitime şi ele, ca şi cele a căror vreme a trecut, nu mai contează în istoria lumii” *[7].

1’iivită istoric, se poate conchide că lucrarea lui Hegel a marcat, deşi mult mai palid decît alte lucrări ale sale, o etapă nouă în filosofia politică şi juridică modernă. Această apreciere nu se trage cumva numai dintr-o confruntare eu doctrinele, reacţionare, ale lestauraţiei. reprezentate de Ancillon, Savigny sau Haller. Hegel ura şi dispreţuia reac.ţiunea, deşi i-a făcut, concesii, dispreţuia iraţionalismul, misticismul şi catolicismul, care au devenit, în acea vreme, ideologia restauraţiei.

După cum s-a arătat pe larg, Hegel are meritul istoric de a o rupe cu noţiunea tradiţională a. „dreptului natural” *(Xatnrrccht),* înlocuind-o cu „teoria dreptului”. Hegel arată că noţiunea de „drept natural” este ambiguă : din natură fac parte şi animalele, pe cind dreptul este un fenomen specific uman, bazat pe „persoana liberă” şi „autodeterminare”. Acestei inovaţii teoretice i se adaugă noua semnificaţie pe care o dă Hegel importanţei noţiunii de „societate ovilă”. Prin această noţiune, Hegel începe să facă „anatomia societăţii” -[s].

Teoretic, la nivelul generalizării, Hegel şi-a menţinut continuitatea atitudinii sale progresiste, legînd (în parte) statul de teoria obiectivării, de dezideratul libertăţii şi al dezvoltării persoanei.-

Ibidem, j>. 201.

[28] (>f. Manfrcil HmmUI, *Buryerlic.Iie (îeselhvha]l und Staul bei Hegel* (*Sorti tulea civila şi stidiil la Hegel),* Ncuwicd-Hcrlin, Luchlerhaml, 1970.

Filosofia dreptului este totodată, pentru Hegel, un exemplu peut.ni ilustrarea tezei sale fundamentale despre omniprezenţa şi atotputernicia Spiritului : sfera dreptului este aceea- în care omul se desprinde de instincte, se manifestă in **opoziţie** sau „polemic'' faţă de natură. în această perspectivă se profilează nu. mimai *novum-* ul teoretic, dar şi. latura *axiologică* a lucrării lui **Hegel.** Latură pe care o reprezintă im numai continuitatea înălţării spiritului la rangul de unică „substanţă” sau. valoare supremă, ci şi **valorizarea** muncii, clin *Fenomenologie.* „Luarea în posesie” *(liestiznakme)* sau stă- pinirea naturii prin muncă intervine si în *Filosofia dreptului* ca „incarnarea- cea mai adecvată a *Ideii*” (§ 30, notă).

(VmUnumd teoria muncii inclusă în analiza raportului stăpîn- slugă, Hegel ajunge să conchidă că în condiţiile societăţii burgheze
— ale „societăţii civile”, care se înfăţişează sfişiată de interese antagonice, - polarizată în bogăţie si mizerie — nu există decît „'aparenţa raţionalităţii” (§ 18!)), iar libertatea nu este împlinită. Oamenii răniiii prinşi in „sistemul nevoilor”, ceea ce înseamnă că ceea ce domneşte este necesitatea oarbă, iar nu libertatea. Hegel ajunge să dea importanta formulare critică: „Realitatea este aici exterioritate, descompunere a conceptului ...” (§ .184).

în opoziţie cu faimoasa afirmaţie conciliatoare din *Prefaţă,* („tot ce-i real este raţional ...”) Hegel acuză acum realitatea socială de a înfăţişa nn decalaj respingător faţă de Idee, care are si sens valoric. Cind principiul vieţii, reale, *istoric prezente,* se înfăţişează ca egoism dezlănţuit, ca goană a indivizilor izolaţi, după satisfacerea nevoilor şi poftelor, ceea ce duce la conflictul inevitabil dintre voinţele particulare, — sîntem departe de conlopirea intereselor individuale cu cele generale. Aici Hegel părăseşte abstracţiile şi îndemnurile la disoluţia individului în stat pentru a recunoaşte realist situaţia *prezentă* a societăţii germane şi nu numai germane. Aici simţul istoric, dialectic, triumfă asupra abstracţiei atemporale care ignoră tot ce

o contrazice.

Meritul lui Hegel este de a fi susţinut ideea transformării statului feudal, deşi cu concesii, compromisuri şi contradicţii. Dialectica, spiritul înnoitor, dorinţa biruirii crizei 111 care se afla societatea germană răzbat deci şi in *Filosofia dreptului.* Această seinteie, care mocnea sub cenuşa *Filosofiei dreptului,* a fost intuită de către jurişti reacţionari ca L<\ J. Stahl, care afirmau că teoria hegeliană „are aceeaşi bază ca şi revoluţia”.

Interesul puternic pe care I-a- manifestat Hegel încă din tinereţe pentru problemele istorici' s-a concretizat în. epoca- de maturitate prin valoroasele *.'Prelegeri asupra filosofiei istorici (1822 — 1831).* în această lucrare, Hegel a încercat, pentru prima oară in istoria filosofici, să înfăţişeze dialectica istorici universale în hui tina *continuităţii neîntrerupte a progresului, conceput ca realizarea libertăţii.*

Ceea ce-i nou şi profund în *Introdu cerc* este relevarea chipului în care poate ii tratată istoria, orizontul pe care-I deschide simultan istoricului şi filosofului, bogăţia de probleme gnoseologice, metodologice, pe cart', le ignoră punctul de vedere empirist. Hegel arată că cerinţa exprimată în filosofia sau teoria istoriei nu se confundă cu istoria însăşi. Iar dacă cercetarea istorică Irebuie să se sprijine pe o concepţie despre istorie şi să folosească o metodă, aceasta nu înseamnă că trebuie să confundăm sarcinile diferite a două ştiinţe diferite. Totuşi, Hegel a dorit şi a ui mărit să redea totodată, istoria *concretă* a lumii, ceea ce a determinat un binevenit efort- de urmărire şi demonstrare concretă a continuităţii progresului in istorie, a întrepătrunderii dintre general si individual, a ..realizării Ideii”: filosofia istoriei reprezintă o pul cinică tendinţă spre' concret-, care ţine în cumpănă tendinţa speculativă. Hegel a vrui însă să scrie o ist-orie universală *filosofică,* iar nu empirică. .Rezultatul a fost *o sinteză* genială între filosofia istoriei (şi a culturii) şi istoria universală, aşa cum era cunoscută în acele vremuri.

în *Introducere* Hegel acordă un loc însemnat problemei înţelegerii teoretice a faptelor istorice, sociale; soluţia principală pe care filosoful a dat-o problemei oferă şi azi argumente fundamentale în combaterea- pozitivismului istoric şi a empirismului sociologie.

Lupi îmi. pent.ru dreptul la viaţă al filosofiei istoriei. Hegel nu înţelege însă să-şi atingă scopul prin desconsiderarea san subaprecierea- operelor de istorie propriu-zisă. „Istoria originar ă" (Hero- dot, Tucidide, Cezar, (-îuicciardini etc.) a fost scrisă de oameni care an participat direct la evenimente, care adesea au făcut istorie si prin pana cărora vorbeşte un popor sau o categorie socială. Există, de asemenea, istoric „reflectată” (generală, pragmatică, critică şi conceptuală). Mai importante sînt două constatări, care au rămas postulate pentru toate ştiinţele istorice : în orice istorie, istoricul vine cu „spiritul” său, adică cu punc-tul de vedere con- eret-istorie al prezentului şi cu „interesul” pe care îl insuflă *pre- zeu tul, act- ualita tea.*

Istoria filosofică este înfăţişată de Hegel ca o necesitate a minţii, care reuşeşte să descopere „sufletul conducător al întîm-
plarilor şi faptelor”, iar nu simpla lor ordine exterioară. împotriva empirismului, Hegel afirmă : „Singura idee pe oare o aduce filosofia este, simpla idee despre raţiune, despre domnia raţiunii în lume, despre faptul că şi istoria lumii se desfăşoară

raţional" [23]. Hegel opune astfel empiriştilor teza despre sensul istoriei şi al necesităţii descoperirii lui. Hegel afirmă însă simultan şi teza sistematică, idealistă, după care Raţiunea determină istoria.

Şi Kant şi Fichte îşi mărturisesc credinţa într-un sens al istoriei, în *progres,* minaţi de deziderat de a proiecta în întreaga istorie universală ceea ce-i însufleţea ca reprezentanţi ideologici ai luptei antifeudale : dorinţa înfăptuirii progresului. Har între Hegel şi premergătorii săi există mari deosebiri. în primul rînd, Hegel combate poziţia etici stă in faţa istoriei. Pentru Hegel nu mai există acea separaţie între ideal şi real, pe care 'Fichte le opune ca pe două lumi antitetice. între spirit şi istorie există o deosebire, dar nu numai deosebire, nu numai antiteză, ci şi sinteză. Spiritul nu-i „atît de neputincios, îneît să rămînă numai ideal şi imperativ si numai în afara realităţii (exist înd) cine ştie unde, ca ceva deosebit, în capetele cîtoi va oameni . . . " [24]. *Spiritul* «w *află in istoria însăşi,* valorile nu constituie un regn extramundan, ci şe integrează in procesul devenirii istorice.

Această presimţire a ceea ce am numi teza despre împletirea dialectică dintre Valoare şi Necesitate, în procesul istoric, este ea atare o teză însemnată, valoroasă prin caracterul ei antimetafizic, prin tendinţa de a descoperi valori în orice perioadă istorică, în orice moment, la orice popor, care reprezintă, în felul său, Spiritul. Voltaire, de pildă, nu vedea nici o valoare, nici un sens in întreaga istorie a Evului mediu (de-abia în epoca noastră a fost reabilitat Evul mediu, pentru aportul lui indiscutabil în istoria culturii). (î reşeal a lui Hegel constă numai în exagerarea finalistă a acestei leze, în transformarea ei în teză fundamentală explicativă : istoria nu este *decît* manifestarea Raţiunii, a Spiritului, a Libertăţii, a Ideii, iar acest sens apare ca ceva aprioric dat. Esenţial totuşi este faptul că pentru Hegel sensul istoriei rămîne ceva *obiectiv* şi *necesar,* iar nu o teză arbitrară, subiectivă. : „De-abia din însăşi considerarea istoriei lumii trebuie să reiasă că ea se desfăşoară raţional, că ea este mersul raţional şi necesar al Spiritului lumii . . .

Hegel îşi propune să nu procedeze deductiv, să nu construiască istoria universală, să se ferească de speculaţii: „ ... ca primă condiţie am putea să o exprimăm pe aceea de a reda fidel istoria . . . Dar Hegel este conştient că nici istoricul, nici filosoful istoriei nu pot face abstracţie de interesele si valorile societăţii pe care o reprezintă, căci „prin gîndirea sa, el nu-i pasiv, el vine cu categoriile sale şi vede prin ele . . . Hegel face afirmaţia de mare importanţă că este iluzorie concepţia pozitivistă asupra „fidelităţii" şi „purităţii" tratării factologice.

Spre deosebire de Leibniz, Hegel a relevat existenţa negativului în lume, dar a considerat necesară integrarea, cuprinderea dialectică a negativului, din punct de vedere moral, în procesul contradictoriu al istoriei. Hegel a exprimat cel dinţii ideea dialectică a împletirii indestructibile, în istorie, a negativului şi a pozitivului, a valorii şi nonvalorii : „Această împăcare poate fi atinsă mimai prin cunoaşterea afirmativului, prin care acel negativ dispare ca ceva subordonat şi învins . . . " [25].

Kidicînd întrebarea despre sensul istoriei, Hegel a pioiectat în întregul proces al istoriei universale, acele principii sau categorii care erau valorile etice şi politice ale libertăţii politice şi spirituale (antifeudale). De aceea perioadele istorice şi diversele popoare sînt judecate şi înţelese în lumina acestor criterii : întrucît ele reprezintă manifestarea libertăţii şi a cunoaşterii de sine, a trezirii la conştiinţă. *„Istoria lumii este progresul în conştiinţa libertăţii,* un progres pe care trebuie să-i cunoaştem în necesitatea lui"[26]. Sub formula „conştiinţei de sine" putem citi astăzi îndemnul la trăirea conştientă a problematicii epocii. Iar interesul pentru urmărirea evoluţiei istorice a fenomenului *libertăţii* este şi astăzi pe deplin justificat

[23] Hegel, *Vorlesungcn iiber die Philosophic der Gcschichte* (ecl. Itrunstiidt), p. 42.
[24] *Ibidem,* p. 43.
[25] *Ibidem,* p. 49.
[1] *Ibidem,* p. 53.
[26] *Ibidem,*]>. 52.

din punct de vedere istoric, politic şi filosofic.

Deşi la Hegel libertatea spirituală este tema dominantă, iar cea politică rămîne secundară, Hegel are meritul de a fi introdus în filosofia istoriei, împotriva conceptului teologic al „providenţei”, punctul de vedere nou : că istoria trebuie privită ca realizare a libertăţii politice şi etice. Hegel osîndeşte lipsa libertăţii în despoţiile orientale şi chiar în republicile antice. Prestigiul şi nimbul cultural de care se bucura antichitatea greacă în ochii lui Hegel nu-l împiedică să observe, cu ascuţime, că la greci şi la romani, numai o minoritate se bucura de libertate, în timp ce mulţimea sclavilor gemea în robie. De aceea libertatea grecilor „era în parte numai o floare întâmplătoare, trecătoare şi limitată, în parte o aspră robie a omului, a umanului” [5]. Tot astfel, deşi afirmă în chip fals şi şovinist că „naţiunile germanice” ar fi cele care încarnează în istoria modernă libertatea politică, este demn de remarcat că libertatea spirituală pe care a adus-o luteranismul nu-i apare lui Hegel drept o valoare definitivă. Hegel opune chiar libertatea politică libertăţii religioase : „Sclavia n-a încetat nemijlocit o dată cu primirea religiei creştine şi mai puţin domneşte libertatea în state, în regimurile politice, iar constituţiile n-au fost organizate într-un chip raţional şi nici n-au fost întemeiate pe principiul libertăţii” °.

l)ar, oricît de vrednic de apreciat este faptul că Hegel a iul rodin categoria libertăţii pentru a valoriza progresul social, politic şi .spiritual in istorie, nu trebuie uitat că extinzând nepermis valabilitatea categoriei libertăţii, Hegel a făcut din ea o categorie explicativă, o *cauză* a fenomenelor soeial-obiective, cînd ea nu-i decît un *scop,* o categorie etică şi politică.

Finalisrn.nl nu I-a dus pe Hegel la o tratare simplistă a problemei structurii procesului istoric. El postulează existenţa unei finalităţi în istoria lumii: realizarea libertăţii. Dar nu mai puţin importantă rămîne problema : cum se realizează l.bertatea, care silit mijloacele realizării ei? Hegel va distingeîntre„co iicepttil interior” al procesului istoric, deci între *se mul* şi *mijloacele* realizării lui. Important este faptul că Hegel recunoaşte realitatea intereselor” economice, politice, individuale şi ciocnirea aprigă a acestor interese şi pasiuni. Privită îndeaproape, istoria ne arată că „acţiunile oamenilor izvorăsc din nevoile, pasiunile, interesele, caracterele şi talentele lor, si anume în aş i chip, incit în această piesă de tea tru a activităţii numai nevoile, pasiunile şi interesele sint acelea, care ne apar ca motive şi se înfăţişează- ea element determinant” [7].

Concepţia lui Hegel despre işi orie este deci finalistă, dar nu idilică şi schematică, ci realistă, i ı egel este departe de a accepta tradiţionala schemă teologică a realizării spontane, de la sine, a unui plan divin, a sensului, in istorie, (’ăei ceea ce-i evident şi hotărîtor în imtnsa majoritate a acţiunilor in istorie nu sint motivele raţionale, intenţiile bune, motivele ideale, ci *interesele.* în această viziune realistă, lucidă, asupra omului si societăţii, antinomia- dini re raţio- alit-atea istoriei, dintre sensul istoriei si faptele istorice, dintre general şi individual, eîştigă in ascuţime. Totodată, Hegel nu neagă aspectul tragic al istoriei; sentimentul dezorientării şi deznădejdii te poate cuprinde, spune el, atunci cind 'priveşti epocile dezolante ale istoriei, măcinarea forţelor umane, distrugerea valorilor unice, suferinţa enormă şi inutilă.

Hegel îndeamnă să ne smulgem din această stare de tristeţe şi să ne întoarcem, „îndărăt la sentimentul nostru vital, în prezentul, scopul şi interesele noastre Totodată, Hegel găseşte înviorare în convingerea că totuşi suferinţele oamenilor nu sint zadarnice, deoarece istoria nu-i un haos, ci o împletire dialectică de nonsens şi sens, de suferinţă şi creaţie umană. Hegel respinge contemplarea pesimistă a istoriei, frazeologia despre nonsensul şi tragicul istoriei. Filosofia nu se poate coborî la pesimism, văicăreală şi desperare. Hegel vrea şi tinde să afle acel sens al istorici, cate poate să compenseze şi să justifice suferinţa si lupta umanităţii. Şi acest sena

“ *Ibidem,* p. 5j.

[7] *Ibidem*, p. D.ʳ>.

este libertatea, dar nu în sensul ei evazionist, subiectivist, ci în sensul ei obiectiv, pozitiv : *libertatea politică a popoarelor realizată în stat.* Totodată, Hegel repune problema respectării intereselor individuale, consideră omul cu nevoile şi dorinţele lui personale drept unicul mijloc prin care se realizează sensul istoriei. Nu este deci vorba de o realizare a libertăţ ii sau a spiritului *în afara* şi *deasupra* oamenilor reali, ci tocmai *prin* aceşti oameni, cu interesele, patimile şi efortul lor.

Spre deosebire de *Filosofia dreptului,* Hegel nu numai că nu consideră acum statul ca expresie a generalului în opoziţie cu interesele individuale sau deasupra lor, ci, dimpotrivă, accentuează că „un stat este prosper si plin de forţă înşine insuşi atunci cind uneşte scopul său general cu interesele particulare ale cetăţenilor [8]. Dar această împletire sau sinteză între general si individual in stat nu se realizează uşor şi spontan, ci este un ideal greu accesibil, realizabil numai după îndelungate conflicte intre interesele generale şi cele individuale. Sinteza acestor interese adesea potrivnice reprezintă un apogeu în evoluţia statului: „Momentul unei atare împletiri constituie perioada înfloririi, virtuţii, forţei şi fericirii sale”[9]. Sinteza, aceasta dintre scopul general şi interesele individuale rămîne pe deplin actuală, în censul orientării filosofiei istoriei atît spre analiza fenomenului politic al statului, cit şi spre drepturile individului.

Hegel încearcă să schiţeze mersul istoriei universale din unghiul de vedere al evoluţiei statale. El arată că „istoria universală nu începe cu vreun scop conştient...”, — ceea ce reprezintă un serios pas înainte faţă de teoria contractualistă a statului. El afirmă că La originile societăţii a existat un „instinct al convieţuirii”, instinct căit' era determinat de „scopul conştient al asigurării vieţii şi bunu- rilo: şi in măsura în care a apărut această convieţuiri' s-a lărgit
aci[1]-' scop”[10]. Spiritul si evoluţia lui sint de neconceput, de nedezlipit de interesele omeneşti, de „interesele *popoarelor".*

Zeiigeist, „spiritul vremii” sau al epocii este una din cele mai răspindite noţiuni făurite de către Hegel : ea semnifică totalitatea manifestărilor spirituale ale unei anumite epoci, climatul spiritual general, istoriceşte determinat, in care iau naştere creaţiile literare, artistice, teoretice, moravurile, instituţiile. în monografia sa, Nieolai Ilartinami a evidenţiat pe larg importanţa istorică a „spiritului obiectiv”, a „spiritului vremii”, în care trăiesc spiritele individuale.

Dacă „Spiritul vremii” nu se poate realiza deeit prin oameni reali, raportul dialectic stabilit de Hegel notează o indiscutabilă *dependenţă* a spiritului de categoria opusă a *nevoilor, a intereselor.* Şi după cum spiritul nu există fără interese omeneşti, după cum generalul nu există desprins de individual, tot astfel avem raportul

[s] *Ibidem,* p. 00.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem,* p. 01.

răsturnat.: masele şi indivizii „căutînd şi satisfăcîndu-şi interesele lor, sînt simultan mijloacele şi uneltele a ceva mai înalt şi mai depărtat, despre care nu ştiu nimic, pe care îl realizează inconştient Realizarea libertăţii, a spiritului, a valorilor în istorie, — este aşadar un proces care se realizează prin indivizi, dar un proces care ii depăşeşte prin caracterul său suprapersonal, obiectiv, îi depăşeşte prin măreţia şi necesitatea lui. Acest proces nu ţine seama de fericirea oamenilor: .„Istoria lumii nu-i pămînttil fericirii". Dar aceasta nu exclude posibilitatea coincidenţei libertăţii şi fericirii cu necesitatea. Istoria est e un proces contradictoriu, un proces alcătuit din contradicţii, conflicte, crize. Fericirea nu-i posibilă, după Hegel, decît în perioadele de stabilitate, cînd dispare conflictul.

în acelaşi spirit dialectic vorbeşte Hegel despre legitimitatea principială a schimbării normelor şi legilor. Tocmai în istorie „se nasc marile ciocniri dintre datoriile, legile şi drepturile existente şi posibilităţile care sînt opuse acestui sistem, îl ating, ba chiar îi distrug temelia. Şi realitatea (acesteia) are totodată un conţinut care poate şi el apărea, în linii mari, ca Imn, avantajos, esenţial şi necesar. Aceste posibilităţi devin istorice; ele cuprind un alt general decît generalul care constituie baza în existenţa unui popor sau stat" [u]. Deşi circumscrisă la problema legilor şi normelor, problema dreptului oamenilor de a le schimba — generalizarea ideii revoluţiei — este pusă cu toată limpezimea. Normele pot fi înlocuite prin alte noime, tot atît de obiective şi legitime. Hegel afirmă că ceea ce-i *nou,* ceea ce se manifestă la început numai ca *germene,* ca *posibilitate* — este tot atît de important ca şi realitatea deja existentă. Posibilul, noul,
— reprezintă şi el istoria. Şi ideea aceasta reflectă în chip grăitor voinţa de a birui criza istorică.

Transformările istoriei sînt văzute de Hegel în primul rînd în legătură cu problema personalităţii istorice, concepţia lui Hegel despie rolul personalităţii are merite indiscutabile. Importanţa exemplelor pe care le dă Hegel (Cezar, Alexandru, Napoleon) poate fi discutată, dar raportul dialectic pe care el îl stabileşte între oamenii mari şi „generalul" sau scopul istoriei reprezintă o pătrundere deosebit de adînca a fenomenului. Pentru romantici, pentru „Sturtu und Drang" si chiar pentru un Voltaire, oamenii mari însemnau manifestarea unei forţe excepţionale, neîngrădite de istorie. Pentru Hegel, oamenii mari sînt aceia „ale căror scopuri proprii, particulare, conţin substanţialul, care este voinţa spiritului lumii" [27]. Deşi cuprinsă într-o formulare idealistă — Hegel nu se poate lipsi de „Spiritul lumii" — în filosofia hegeliană a istoriei este prezentă ideea că oamenii mari nu sînt mari decît pentru că, şi în măsura în care, exprimă Necesitatea istorică; ei sînt aceia „care au avut înţelegerea

[27] *Ibidem*, p. 66.

<i ceea ce era necesar şi *aciuai".* Hegel insistă asupra acestei idei : valoarea oamenilor mari constă în faptul că ei fac din necesitatea istorică propriile lor scopuri, pe care le urmăresc cu energie şi aptitudini -excepţionale. Popoarele îi urmează pentru că ei încarnează cerinţele istorice şi le păstrează admiraţie pentru că au ţintit un scop mare, pentru că au voit şi au realizat „ceva just şi necesar'.

Hegel respinge, în judecarea marilor personalităţi istorice, punctul de vedere moralist mărginit al acelora care caută să evidenţieze doar cusururile omeneşti ale personalităţilor. Nu acesta-i criteriul în judecarea personalităţii istorice, ci perspectiva largă istorică, aprecierea acestor personalităţi în lumina marilor sarcini istorice pe care le-au împlinit. Pentru un lacheu nu există nici un erou, „dar nu fiindcă eroul nu-i erou, ci pentru că lacheul este lacheu".

„A. făuri istoria" implică pentru **Hegel o** depăşire a moralismului. *Dialectica generalului şi particularului* ne arată că, dacă acceptăm că idealul, Raţiunea, Spiritul etc-. nu se realizează decît prin indivizi, atunci trebuie implicit să acceptăm ca realizarea acestui ideal să sufere din cauza- contingenţei ce ţine de empiric, de tot ceea ce atrage după sine particularul, empiricul, contingentul.

Spre deosebire de accentul democratic pus în raportul dintre individ si colectivitate din *Fenomenologia spiritului,* ştim că Hegel, începînd cu *Enciclopedia* (1817) subliniază într-atît rolul predominant al statului, îneît individul este diminuat. Hegel porneşte dela axioma fă nu există altă libertate decît cea pe care o reprezintă statul şi că întreaga valoare pe care o reprezintă omul, realitatea lui spirituală, e! *> deţine prin stat. Deşi *istoria Spiritului* se împletea cu posibilităţile promiţătoare ale *istoriei stalului,* această istorie nu se putea dezbăra de postulatul mistificator după care „statul este ideea divină, aşa cum este ea prezenta pe pămînt" [28]. în principiu, faţă de concepţia biografistă, idealistă, a istoriei, trecerea de la concepţia spiritualistă spre o istorie a statelor era un pas spre înţelegerea ştiinţifică a istoriei. Dar la Hegel, statul apare acum numai ca factor de unificare, ca unitate absolută a intereselor cetăţenilor şi totodată ca bază a tuturor laturilor vieţii sociale şi spirituale : drept, artă, filosofie etc. Statul este pus la temelia întregii vieţi spirituale, fără ca Hegel să analizeze *cum* se realizează *echilibrul* între stat şi libertatea indivizilor.

Pe de altă parte însă, la- Hegel, „Spiritul poporului" este înfăţişat ca fiind latura spirituală esenţială a statului. Fiind totodată expresia *evoluţiei* „Spiritului", „spiritul popular" *(Volksgeist)* este caracterizat dialectic, ca un fenomen în continuă devenire. De asemenea, Hegel scoate în evidenţă legătura indestructibilă dintre viaţa spirituală şi cea colectivă, ceea ce, faţă de concepţiile subiectiviste romantice despre originalitatea şi unicitatea absolută a creaţiei spirituale, marca o trăsătură importantă : „Spiritului poporului ii aparţin indivizii ; fiecare este fiul poporului său şi, intrucît statul sau se află în transformare, este fiul timpului său ; nimeni nu rămîne în urma lui şi cu atît mai puţin îl poate depăşi" ,[1].

Keiese clar şi puternic trăsătura pozitivă, dialectică, a concepţiei hegeliene despre istoriei tatea vieţii spirituale şi a eul {.urii, opnsă atît concepţiilor metafizice, anistorice, cît si concepţiilor subiectiviste. Hegel a accentuat, de asemenea, caracterul diferenţiat, determinat sau *naţional* al culturilor : „Acest spirit al poporului este un spirit *determinat...* acest spirit constituie apoi baza şi conţi- mi tul în celelalte forme ale conştiinţei, care au fost expuse" [29]. Hegel arată deci că specificitatea unui spirit naţional determină, toate formele conştiinţei sociale. El formulează, totodată, impozanta teorie a „spiritului obiectiv", adică asupra formelor *conştiinţei sociale.*

[28] *Ibidem,* p. 78.
[29] *Ibidem,* p. 1)1.

Hegel exprimă astfel pentru prima oară în teoria culturii, ideea pozitivă a *unităţii* formelor vieţii spirituale, ori cît de deosebite ar fi ele (ceea ce am numi azi întregul, sistemul sau „structura culturii")[lfi]. Pentru a- evidenţia mai bine această unitate, Hegel foloseşte termenul plastic de „individualitate", prin care accentuează *unicitatea* fiecărei culturi, pe care o consideră un „individ". Istoria ■universală este succesiunea acestor „indivizi", ea înfăţişează, din această perspectivă varietatea în timp şi spaţiu a culturilor, a. ...spiritelor popoarelor". Ideea aceasta, schiţată şi de Herder, a anticipat o viziune care s-a impus astăzi prin evidenţierea aportului tuturor popoarelor la istoria universală a culturii.

Hegel ajunge, apoi la fixarea *criteriului* în judecarea culturilor : *libertatea conştientă.* Omul este, liber, întrucH individul se concepe ca „persoană", ca infinit în sine. Este inferioaiă orice cultuiă care un s-a ridicat pînă. la idealul personalităţii. Identificînd libertatea cu *persoana,* Hegel restabileşte echilibrul între individ şi stal.

Subliniind rolul popoarelor în istoria lumii, Hegel a susţinut teza că, după ce un popor şi-a atins scopul şi s-a realizat pe sine, realizai ea însăşi atrage în chip inevitabil lînce/.eala şi stagnarea lui. „Moaitea" unui popor determină noul la *alt* popor; noui în istorie nu s-ar putea realiza decît prin trecerea făcliei progresului mereu de la un popor la altul.

Din cele două, părţi ale *Introducerii,* a doua parte se intitulează *Bazele geografice ale istoriei universale.* Luarea in considerare a condiţiilor geografice apare ca o notă pozitivă faţă de alte concepţii filosofice asupra istoriei din acea vreme, cu atît mai mult eu cît Hegel se orientează uneori spre *geografia economică.*

Hegel are intuiţia <le mare valoare, demonstrată de preistoria işi arheologia modernă: conştiinţa umană se trezeşte in procesul luptei ou natura; natura este „primul punct de sprijin de pe care omul îşi poate cuceri libertatea ..." [11]. Constatând că greutăţile naturale în regiunile nordice au l'rînat (pînă în vremea lui) dezvoltarea civilizaţiei, Hegel întrezăreşte, de asemenea, faptul că există anumite relaţii între modul de viaţă patriarhal şi creşterea vitelor,- între apariţia proprietăţii funciare şi exploatare *(Herrschaft und Knecht- xckaft),* între proprietatea pri vată şi relaţiile juridice. El îşi dă seama că agricultura reprezintă un pas înainte faţă de creşterea vitelor. Astfel s-ar explica înflorirea Chinei, Indiei, Babilonului. Hegel relevă importanţa economică a cursurilor de apă şi faptul că munţii izolează, în timp ce apele „leagă". El apreciază navigaţia drept una din marile cuceriri ale minţii omeneşti.

Hegel pretinde că istoria merge de la ltăsărit la Apus, că Ori-' (Mitul *a fost* începutul istoriei universale, dar că el a rămas ca o zonă părăsită, în care nu se va mai petrece nimic nou niciodată. Culmea,' apogeul istoriei I-ar reprezenta lumea germană din Apusul Europei ... O ustificarea morală ar fi următoarea: în Orient, numai *un* om era: liber, în antichitate numai *unii,* în „lumea germanică" toţi sînt liberi ... Statul absolutist german este deci preamărit ca regnul libertăţii *tuturor;* Hegel nu şovăie să propună următoarea succesiune a regimului politic în istoria universală : 1) despotism, 2) democraţie' şi aristocraţie, 3) monarhie.

în istoria universală aplicată, care constituie aproape trei sferturi din lucrare, Hegel desfăşoară mersul istoriei universale din perspectiva aceasta. Totuşi, Hegel a urmărit progresul democraţiei în lumea greco-rom.vnă şi rolul «pocal al Revoluţiei franceze in epoca modernă.

Deziderarul hegelian de a descifra raţionalul şi necesitatea in istorie este dublat de urmărirea realizării libertăţii spirituale. .După Hegel, lumea orientală încarnează un anumit, principiu sau moment : „substanţialitatea

morală”, care reprezintă o fază inferioară a spiritului. Hegel («te preocupat de evidenţierea lipsei libertăţii individuale, iu Orientul antic; el analizează despotismul şi îl înfierează, pentru că în despoţiile Orientului antic a lipsit „aprobarea interioară” a individului faţă de actele (legile) despotului care incarna statul.

Iranul se bucură de un loc şi o apreciere aparte in concepţia hegeliană a istoriei. Hegel a sesizat trăsătura de bază a religiei lui Zarathustra : prima religie morală în care apare conştiinţa, lumina spiritului, de fapt conştiinţa valorii etice, exprimată prin dualismul riguros dintre bine şi rău.

[17] Hegel, *op. cil.*, p. 120.

4—c. 252

Hegel face apoi unele observaţii juste, pătrunzătoare, asupra importanţei comerţului sirian şi fenician, asupra importanţei trecerii de la creşterea vitelor la agricultură 111 ludeea sau asupra rolului irigaţiilor iu Egiptul antic. El scrie că „in industrie omul îşi este sieşi însuşi scop, tratînd natura ca supusă lui ...” [30]. I)ar el nu va urmări procesul supunerii naturii, ci va căuta mai departe etapele autorealizării Spiritului.

Istoria Egiptului este văzută de Hegel prin prisma evoluţiei religiei, dar el insistă şi asupra importanţei Nilului şi a irigaţiei pentru dezvoltarea economică şi regimul politie, teză pe care a aprofundat-o insă cercetarea modernă. Hegel a ştiut să aprecieze arta şi meşteşugurile Egiptului antic, tehnica şi caracterul raţional al organizării, monumentele etc., a remarcat caracterul „închis” al cosmosului egiptean si a sublimat necesitatea de a se căuta interpretarea culturii egiptene, pornind de la cultul soarelui, apei şi vegetaţiei. Trebuie reţinută ca sugestivă şi caracterizarea acestei culturi ca o împletire a miticului şi raţionalului. Hegel a sesizat chipul în care raţionalitatea luptă cu simbolul mitologic şi adesea îl străbate, ceea ce înseamnă o implicită recunoaştere a rolului culturii egiptene ca precursoare a culturii Greciei antice. în general, Hegel are meritul de a fi sesizat rolul culturii Orientului antic în istoria universală, ba chiar acela de a fi dat prima încercare de a pătrunde sensul istoriei popoarelor orientale veohi şi cultura lor.

Incă din tinereţe, Hegel a omagiat republica şi democratismul din Grecia antică, aflînd în ea imbolduri pentru realizarea republicii in Germania. *Prelegerile de filosofie a istoriei* marchează superioritatea democraţiei antice (cu toate limitele ei) asupra despotismului oriental. Deşi Hegel subliniază momentul nou pe care îl reprezintă Grecia în evoluţia umanităţii, dar nu atit din punct de vedere social- politic, cit din punct de vedere pur spiritual, el apreciază spiritul grec ca o treiptă sau un moment între spiritul oriental, lipsit de conştiinţa eului, şi cultura modernă, fundată pe această conştiinţă. La Hegel, cultura greacă are atîta valoare cită spiritualitate conţine; esenţialul moralei şi politicii îl reprezintă nu atît conţinutul lor, ci faptul dacă acţiunile politice şi morale sînt sau nu „reflectate”, interiorizate, mijlocite prin conştiinţă.

Hegel a remarcat însă inegalitatea socială în Grecia antică si faptul că procedeul fundării coloniilor nu rezolva problema socială : „ . . . acest mijloc este numai un paleativ, întrucîfc inegalitatea originară, întemeiată

[30] *Ibidem,* p. 259.

pe deosebirea do avere, imediat apare iarăşi"[31]. El s-a apropiat, de asemenea, de sesizarea importanţei sclavajului în explicarea societăţii din Grecia antică, deşi a explicat sclavajul ca o consecinţă a insuficienţei dezvoltării conştiinţei morale.

Hegel a considerat individualitatea (mai bine zis individualismul) ca o trăsătură specifică a spiritului grec. Sensul pe care I-a dat Hegel acestei noţiuni are două aspecte pozitive. Unul din sensuri este, după cum s-a arătat, contopirea dintre individ şi normele polisului. Al doilea sens este iarăşi pozitiv, pentru că Hegel vede in individualitatea greacă nu numai o simplă trăsătură spirituală.: „individualitatea" greacă înseamnă începutul viguros al acţiunii omului asupra naturii. Hegel exprimă clar ideea importanţei uneltelor : „Obiectele naturii sînt puternice şi manifestă o variată rezistenţă. Pentru a le stăpîni, omul introduce alte obiecte, întoarce natura împotriva ei însăşi şi în scopul acesta născoceşte *'uneltele.* Aceste invenţii omeneşti aparţin spiritului şi o astfel de unealtă este mai de preţuit decît natura" [32].

Hegel caracterizează pătrunzător cultura greacă prin faptul că în ea nu mai aflăm acea anulare de sine, acea dispariţie a omului faţă de imensitatea supranaturală a divinităţii, aşa cum se manifestă în înfăţişarea monumentală, covîrşitoare, a zeităţilor Orientului preelenic; în proporţiile armonioase ale zeităţilor eline sînt prezenţi oamenii. Iar în mitologie, calităţiile şi viciile divine reprezintă doar o potenţare de grad, o creştere în intensitate a naturii umane. Miracolul de care dispune zeul se aliază, în principiu, unor capacităţi umane. Dar pentru ca să se nască în mintea grecilor acest *ideal educativ,* a trebuit să apară în sînul societăţii greceşti, conceptul aristocratic al virtuţii *,(arete)* al valorilor pe care trebuie să le întruchipeze nobilul. Idealul acesta uman poartă deci o pecete socială [33].

Idealul educativ este prima expresie conştientă a „individualităţii", dar nu acest individualism a stimulat în c-liip pozitiv cunoaşterea şi arta greacă, ci individualismul democratic. Hegel nu distinge individualismul democratic de cel aristocratic, dar el a sesizat faptul că omul grec reprezintă, faţă de oriental, un pas înainte spre dominarea naturii prin unelte şi, în acelaşi timp,un pas înainte spre dominarea naturii umane.

O altă trăsătură pozitivă a caracterizării vieţii spirituale în Grecia antică este sesizarea subiectivismului, a individualismului extrem, apolitic şi asocial, care s-a manifestat în perioada descompunerii polisului grec, începînd cu sfîrşitul veacului al Y-lea şi am- plificîndu-se în perioada elenistă (Hegel sesizase această trăsătură ca negativă încă din *Fenomenologia spiritului).*

Hegel are repulsie faţă de caracterul „prozaic" al istoriei romane ; el consideră că statul roman a înăbuşit viaţa spirituală a omului, transformînd individualitatea vie în „persoană" juridică. El observă ascuţimea luptelor dintre patricieni şi plebei, analizează politica de cucerire a statului roman, remarcă chipul în care religia a fost folosită in .scopuri politice ele., evidenţiază făurirea dreptului ea aport specific al romanilor în istoria culturii şi întrezăreşte raportul dintre dreptul roman şi „sfinţenia proprietăţii private". Urmărind cu atenţie luptele sociale dintre patricieni şi plebei, Hegel se opreşte la războaiele dinăuntrul Italiei.

Hegel a zugrăvit cu măiestrie trăsăturile contradictorii ale etosului roman în epoca descompunerii : „Oca ce stătea în faţa conştiinţei omului

31 *Ibidem,* p. 308.
32 *Ibidem,* p. 316.
33 Ci. Wei'Rcr Jaeger, *Paideia,* 1, Berlin, 1C36.

nu era patria sau v reo unitate morală asemănătoare, ci el putea numai să se supună destinului și să realizeze o desă- vîrșită indiferență a vieții fie prin libertatea gîndirii, fie prin căutarea plăcerii senzuale imediate. Astfel omul sau se rupea de existență sau se dăruia existenței sensibile" [34]. Hegel a caracterizat pătrunzător epoca de decadență romană, ca și pe cea greacă, si a judecat, just sterilitatea stoicismului și scepticismului. Numai că el a văzut în această decadență și sterilitate o pregătire necesară dialectică, a creștinismului, în loc să caute cauzele social-istorice ale decadenței; el o vede ca un moment necesar in evoluția autonomă a spiritului, pentru a scoate în relief apariția religiei creștine.

Partea a patra a lucrării *Lumea germanică* este concepută ea o apologie a popoarelor geimanice. Important este insă faptul că Hegel a remarcat *cu pătrundere importanța unor fenomene economice și sociale:* ridicarea tîrgoveţimii, a orașelor împotriva feudalismului, a subliniat chipul în caic patiicienii din orașe au înlăturat mica burghezie de la conducerea orașelor, a remarcat fenomenul important al începutulilor economice ale burgheziei născânde si pe cel al invențiilor. D'și Hegel ex inimă acum aprecieri contradictorii asupra revoluției burgheze din .Franța, el reamintește si subliniază însemnătatea istorică, epocală, a revoluției („măreţul răsărit de soare").

îii *Enciclopedia mare* (1830), capitolul despre stat începe prin a preciza raporturile dintre stal și indivizi. Hegel *menționează* drepturile indivizilor doar în chip indirect, pe pi imul plan, dominant, se profilează statul, care are obligația „de a-i păstra ca cetățeni" și de „a stimula binele lor ... ", de a apăra familia si de a conduce societatea civilă. Adevăratul scop al acestui stat este acela „de a trage îndărăt, în viața substanței generale, întreaga convingere și activitate a individului, care tinde să devină un centru pentru sine . . . ". în locul libertății „subiective", care încă din *Filosofia dreptului* a fost identificată cu tendințele subversive, este valorizată „libertatea obiectivă". Totuși Hegel arată că „pentru subiectul nemijlocit, pentru voința lui autonomă și pentru interesele lui particulare, aceasta constituie limitări" [35].

[32] Hegel, *idem*, p. 406.
[35] Hegel, *Särntliche Wcrkcj* Ecî, Clloekncr, voK 10, p. 410.

In *Mnciclopcdia mare* Hegel păstrează leza iluministă după care „originea im poate da un. temei pentru îndreptăţirea sau neîndrep- tăţirea oamenilor la libertate . . . ” -[1], căci oamenii, prin faptul că sîut înzestraţi eu raţiune, pot deveni egali în drepturi.

.Studiul lui Hegel *Despre legea engleză a reformei (liber die engtiiche liejornihill)* readuce însă, în mod limpede şi precis, problema *aplicării în practică* a ideilor filosofice despre progres. Dacă în filosofia istoriei Hegel nu-şi punea problema acţionării practice *în ■prezent,* aceasta nu înseamnă că nu-l frăminta nemulţumirea faţă de paşii prea mici pe care îi făcea „uriaşul progresului”. în ultimii ani ai vieţii, Hegel urmăreşte cu viu interes evenimentele, presa, este avid de ştiri politice, discută chestiunile la ordinea zilei cu discipoli şi prieteni ea (lans.

în această ultimă scriere soeial-politică, iu testamentul lui politic, Hegel foloseşte .t'rămîntările din Anglia in juiul reformei parlamentare ci:- *, prilej nu .numai pentru a-şi spune cuvintul in această chestiune specială, ci pentru a supune criticii rinduielile politice din Anglia. Hegel urmărea destul de atent viata soeial-politică engleză -[5]. Pe baza faptelor pe care le cunoştea, Hegel zugrăveşte un tablou realist şi crud al societăţii engleze : el dezvăluie deosebirea ascuţită dintre bogaţi şi săraci, lipsa de drept ini sau, mai bine zis, simulacrul de drepturi politice ale cetăţenilor de nnd, huzurul şi incapacitatea arisi..>>craţiei, corupţia alegătorilor otc. K1 observă că legea pentru reforma parlamentară a Irezit o vie opoziţie din parlea aristocraţiei, care işi vedea atinse privilegiile. Reforma pai lamentară avea menirea să satisfacă cerinţele parlamentare ale burgheziei, cure nu se mai pu‘ a impăca eu vechea stare de lucruri, ciad un tirguşor trimitea în parlament tot atiţia reprezentanţi, cit un mare oraş comercial.

Că această scriere a lui Hegel a avut un ascuţiş politic antifeudal, că ea a fost socotită primejdioasă pentru regimul politie din Germania reiese nemijlocit din faptul că cenzuia a intui zici publicarea părţii a doua a, studiului. Se poate afirma că . ultima lucrare a lui Hegel . . . încheie cu *ameninţarea revoluţiei* ” (W. P.eyer).

(i. Estetica

Concepţia hegeliană despre artă in *Estet ică* era o concepţie nouă, pătrunsă de ideea *gravităţii* şi a *răspunderii* artei, de *menirea ei spirituală.* Dar această menire nu este un *pensum.* Arta este o modalitate sau o afirmare a libertăţii, iar din faptul că „acţiunea spirituală nu se petrece în vid”, nu rezultă că artistul nu dispune

[24] *Jbidem,* p. 71.
[25] Vezi Hegel, *Beri ine r Scliriftcn,* 1818-1831, Hauîburg, 1955, p. 781 şi urni.

(le o libertate infinit ă sub aspectul creaţiei. Căci *aria* „nu se supune regulilor”, ea nu este imitaţie servilă a realităţii, ei o *re-creaiie.*

Satii'izîml subiect vişinul romantic în artă ea expresie a. „lipsei de seriozitate” în faţa vieţii, Hegel îl condamnă pentru că încearcă să se substituie „acţiunii reale”, fiind un exemplu de „teamă în faţa realităţii”. Hegel vorbeşte critic despre acele năzuinţe tulburi ale romanticilor, care căutau sensul artei în evaziune, in fuga de viaţă, de problemele ci aspre, dar necesare : „ . . . este un dor de absolut care nu vrea să cobcare în sine, acţionînd ical şi produeînd real, fiindu-i teamă să nu se păteze, atîngînd

eeeaee e finit - • ■ " [36].

Definind specificul sau esenţa esteticii într-o viziune structurală. (relevînd ceea ce-i *constant* în artă din totdeauna), Hegel dublează această definiţie cu exprimai ea apăsată a viziunii sale general- istorice, dialectice: „. . .fiecare operă de artă aparţine timpului s ă u, p o]) o r u 1 u i său, mediului său şi depinde de reprezentări şi scopuri istorice particulare sau. de alte reprezentări şi scopuri • • • Sinteza dintre viziunea structurală (sincronică) şi (■ea istorică (diacronică) se reflectă şi în alcătuirea *Esteticii:* dop» ce, în prima parte, tratează, despre „ideea frumosului artistic sau idealul", în a doua parte, Hegel analizează „dezvoltarea idealului şi formele particulare ale frumosului artistic", parte care este o *istorie teoretică a artelor* sau o succesiune a stilurilor artistice.

Ideea frumosului artistic sau idealul. In prima parte a. *Esteticii.* Hegel aprofundează definiţia frumosului artistic ca „ideal",, dezvoltă teza opoziţiei faţă de frumosul natural, analizează „determinările" Ideii în artă, îndeosebi conflictul în artă, revine asupra caracterului istoric al operei artistice, schiţează dialectica obiectivării în creaţia artistică.

Categoria „idealului" este acum analizată de Hegel ca bază. a tuturor celorlalte categorii estetice. Hegel a pregătit încă din *introducere* justificarea conţinutului sau sensului anei împotriva: empirismului si formalismului. *Unitatea* dintre ideea (generală.) şi plăsmuirea artistică (individuală) constituie specificul artei raţă de filosofie şi ştiinţă; unitatea aceasta este „idealul", o plăsmuire în care generalul şi individualul s-au sudat într-o unitate de nedespărţit. „Frumosul este ideea ca unitate nemijlocită a conceptului şi a realităţii acestuia, dar ideea întrucît această unitate a ei există nemijlocit în reflexia sensibilă şi reală" [37]. Hegel crede însă că, în ce priveşte redarea esenţialului, a generalului, unele arte ar fi mai avantajate prin însuşi specificul lor[1]. Sculptura, de pildă, ar fi mai abstractă decît pictura.

Hegel analizează eu atenţie categoria estetică a *situaţiei* ; în situaţie, în complexul de împrejurări ale situaţiei, se manifestă caracterul, spiritul uman. Este datoria artistului să descopere situaţiile importante, „adică . . . acelea caro fac să apară interesele profunde şi importante şi adevăratul conţinut al spiritului" *. Iar sub ('alegoria estetică a „acţiunii", Hegel subînţelege *desfăşurarea unui conflict* şi a soluţiei lui; acţiunea este, totodată, expresia cea mai clară a unui individ, a unui caracter. în ciocnirea unor caractere care reprezintă concepţii opuse vede Hegel „marile motive" ale artei dintotdeau na.

Hegel îi ironizează pe cei care socotesc viaţa drept „proză vulgară". Omul este un microcosm, un univers, o totalitate, dar nu o sferă în sine, izolată de viaţă, ci integrată în miezul relaţiilor umane concrete; de-abia raportul de întrepătrundere dintre cele două lumi — interioară şi exterioară — constituie „realitatea concretă", în literatură, realitatea concretă este redată prin zugrăvirea caracterului, a situaţiei, a acţiunii ; în artele plastice sînt folosite piatra linia şi culoarea. Ceea ce-i „exterior" apare, pe de o parte, sub categoriile regularităţii, simetriei şi proporţionalităţii, iar . pe de altă parte, sub categoria unităţii, ca simplicitate şi puritate a materialului sensibil întrebuinţat de către artist. Problema materialului sensibil ca atare, a purităţii culorilor, liniilor etc. nu-i lipsită de însemnătate. Dar Hegel arată că superioară in importanţă acestor probleme tehnice este sinteza dintre ideal şi realitatea exterioară,

---

[36] Hegel, *Prelegeri de estdică,* 1 (traci. IX I). Roşea), Bucureşti, Edit. Academici, 1866, p. 1(56.
[37] *Ibidem,* p. 123.

adică chipul în care este realizată .... liric, epic, dramatic sau plas tic — ideea pe care o urmăreşte artistul.

Hegel se îndreaptă apoi spre analiza creatorului şi creaţiei artistice ; fantezia, talentul şi geniul, procesul obiectivării care se săvh'şeşte în spiritul şi fapta artistului, maniera, stilul şi originalitatea sînt tot atitea probleme importante ale esteticii. Merită subliniat că filosoful raţionalist începe prin a sublinia caracterul creator al *fanteziei* artistici; ! Prima condiţie a fanteziei creatoare este însă sesizarea realităţii. Artistul n-are voie să privească realitatea prin prisma unor scheme subiective preconcepute : „artistul trebuie să .scoată elementele artei sale din surplusul vieţii. . . ” [38].

Originalitatea — problemă în care romanticii își revărsau subiectivismul lor etic și estetic — este definită de Hegel în spirit dialectic, drept identică cu adevărata obiectivare. Ea îmbină în aşa chip latura subiectivă cu cea obiectivă, îneît ele se contopesc, nici una nu dăunează celeilalte. Profunzimea şi puritatea reflectării vieţii se împletesc armonios cu intensitatea retrăirii interioare a vieţii şi ideilor înfăţişate.

---

[38] *Ibidem*, p. 286.

A doua parte a esteticii lui Hegel are drept scop «1 înfăţişeze diferitele forme pe care le-a- îmbrăcat; arta sau „idealul”. Partea aceasta este, de fapt, o încercare de a înfăţişa, evoluţia artelor în eliip istoric, dialectic, si în aceasta constă şi principalul ei merit'-. Hegel împarte dezvoltarea artei în trei etape : aria „simbolicii,” (de fapt arta Orientului antic), arta clasică (a antichităţii greceşti) şi arta „romantică” (subînţelcgînd prin „icmantieă” şi arta creştină; şi cea modernă în general, nu numai cea a romanticilor contemporani cu Hegel). Dar chiar prin această, periodizare, Hegel urmăreşte leza preconcepută, spiritualistă, a „progresului” realizării de HIU- a Spiritului, ceea ce îl duce la păi ei ea discutabilă despre inferioritatea artei Orientului vechi şi superioi itatea artei religiei creştine.

în mijlocul evoluţiei artei, Hegel introduce acum, între arta simbolică şi arta clasică, un capitol de *teorie literară:* despre fabulă şi proverb, despre ghicitoare, alegorie şi metafoiă, despre poezia didactică, descriptivă si vedica epigramă. Este clar astăzi că istoriceşte, aeesle genuri literare nu reprezintă etapa culminantă sau filială. a artei simbolice. Cercetările asupia creaţiei orale a popoarelor primitive arată chiar că toate aceste gemui există la originile literaturii. Dar paginile de analiză minuţioasă pe care le-a scris Hegel despre metafoiă, imagini', eompaiaţie etc., pagini care pot intra într-un tratat de stilistică, dovedesc că Hegel ştia şi putea să aplice propria sa. teză valoroasă despre necesitatea încarnării eoncîete a ..idealului”.

Hegel vedea în arta. *datiică* realizarea perfectei adecvări dintre. conţinut şi foi mă. Conţinutul artei clasice nu este sugerat, nu trebuie căutat în spatele operei de artă, ei este chiar interiorul ei, miezul ei ; în ea, spiritul işi devine propriul său «bioet, tema ai tei devine *omv].* Hegd acceptă *acum* că act ast ă. Urnă se află, deşi incipient şi unilateral, şi in ai ta orientală, de pildă în poezia arabă, cart[1] preamăreşte vitejia, cutezanţa, răzbunarea, prietenia, ospitalitatea etc. (el reaminteşte şi realismul poeziei ebiaice). Har Hegel va- susţine că in poezia orientală umanismul se înfăţişează sub foima unor (demente risipite ; de-abia în arta clasică (greacă), înfăţişarea exterioară ar fi pătrunsă de spiritualitate, natura, apaie ea dominantă şi supusă spiritului, natnia devine expresia spiiitnlui. Totodată, natura, de pildă trupul omenesc îşi capătă dreptul s-au, s-e ridică la ı angul valorii spiritului.

.Hegel a sesizat eu pătrundere momentul spiritual pe caie. I-a reprezentat arta clasică greacă ia‘ă- de Orientul antic si arta lumii moderne: ca un proces • între conştiinţa apăsată de despotism şi conştiinţa „romantică”, -- frăniîntată-, individualistă, desprinsă.; de năzuinţele colective. Hegel leagă deci arta greacă de echilibrul etic şi politic d:; care se bucura cetăţeanul grec în epoca de înflorire a- polisului. El arată-raportul dintre st-ilxil artistic şi *Wcltanschammg,* chilul în care viziunea greacă do spre lume a nutrit un anume ideal artistic. Zeii greci sînt plăsmuirile in care s-a întruchipat această unic:! şi efemeră trăire a echilibrului, seninătăţii si fericirii.

Incă în *Fenomenologie* .şi apoi în *Iatoria filoxofiei,* liogd a sesizat importanţa fenomenului subiectivismului în epoca decăderii polisului. în *Fuleiică,* el consideră că satira — comedia lui Arislo- fau in primul rînd — a fost expresia directă' a ridicării „raţiunii”, de fapt a etosului individualist, împotriva rînduielilor tradiţionale, împotriva vieţii sociale, de care individul nemulţumii s-a desprins.

Arta romantică este, în concepţia lui Hegel, ultima etapă a Hîlei, etapă în care spiritul merge spre „regăsirea” lui, spre „desfătarea în infinit si libertate”. Pe primul plan, ca izvor tematic, se afl;39- patimile lui lisus, ale Măriei şi discipolilor lui Iisus. In sfîrşit, Hegel ajunge la acea perioadă a „subiectivităţii”,încarc de fapt este vot!);» despre literatura si arta Renaşterii (Petrarca, Ariosto, Calderon, Shakespeare, Diderot, (îoethe). .Hegel constată foarte pătrunzător că într-o astfel de artă te izbeşte „setea de . . . actualitate şi realitate, mulţumirea cu ceea ce e aici, cu sine însuşi . . . ” «. Hi ilustrează „autonomia caracterului” prin eroii lui Shakespeare, a căror forţă de caracter se manifestă în toate actele şi gesturile U,r. Hegel recunoaşte că „aici nu e cit uşi de puţin vorba de religiozitate". Astfel de caractere, turnate dintr-o bucată, işi au destinul 111 ele insele.

Ca ilustrare a necesităţii *Hchioiiloţii* ai toi, Hegel vorbeşte despre caracterul umanist al artei din epoca sa. Pentru această artă (Hegel se gîndea, probabil, la Goethe), tema este „■ . . l[T] m an u 1, adică adinourile si culmile sufletului omenesc ca atare, ceea ce este uuiversal-omenesc, cu bucuriile si suferinţele lui, eu aspiraţiile, faptele >i destinele lui” [7]. Această tematică nespus de largă şi do variată — fie că subiect ui este luat din prezent sau din trecut trebuie tratată prin prisma- prezentului, căci „numai prezentul este proaspăt", numai din perspectiva actualităţii capătă viaţă orice ternă di': orice timp şi loc.

A treia parte a esteticii hegeliene se ocupă de „sistemul artelor”; tema constă în analiza chipului de realizare a Ideii în diferitele arte. Sînt de la început izbitoare preferinţa şi părtinirea lui Hegel pentru artele care ar exprima, în concepţia sa, subiectivitatea si spiritualitatea (pictura, muzica, poezia) şi, in consecinţă, subaprecierea arhitecturii, pentru că ea nu oferă docil- „lăcaşul” spiritului.

Hegel a descris insă în amănunt si cu competenţă formele arhi-leeio-fticG ale grecilor, a interpretat ingenios şi subtil funcţia coloanei dorice, ionice şi corintice ete. 151 a sui prins mai ales legătura, subtilă dintre polisul grec, dinţie viata cetăţii greceşti şi templul grec.

Arliit ectura romantică este pentru Hegel arhitectura gotică. Considerînd catedrala, gotică drept expresie a setei de infinit, de anulare dialectică a finalităţii limitate şi ca lăcaş ideal al reculegerii si interiorizării, Hegel a sesizat cu pătrundere deosebirea esenţială a catedralei medievale, faţă de templul grec : catedrala este un întreg închis, ale cărui ziduri imense izolează credinciosul de freamătul lumesc, ale cărui vitralii împiedică să pătrundă lumina, ale cărui forme se înalţă spre cer’ prin zeci de turnuri şi săgeţi, ale cărui ziduri se prefac într-o horbotă dematerializată.

Sculptura regăseşte şi încarnează cu adevărat Spiritul, care nu mai este acum doar adăpostit între zidurile templului, ci se aflâ „la sine însuşi”. Statuia ar fi idealul estetic întruchipat, fiindcă reprezintă echilibrul peifeet intre interior' si exterior', între spirit şi învelişul sensibil, intre general şi particular'. Totuşi, sculptura are, după Hegel, cusurul de a înfăţişa spiritul în chip abstract, fiind- că-i lipsită de varietalea culorii. Artele plastice nu pot reda „subiectivitatea” : lumea simţirii, a pasiunii, a frămintării şi a

---

39 Vezi 1. (iulian, *Structura şi sensul culturii*, partea a lIT-a, Hm-itrcşli, r îiso.

39 Ibidem, p. 113.

tensiunii spirituale. Sculptura nu poate reda conflictele şi nici intensitatea spirituală care transpare prin înfăţişarea în pictură a *ochiului*.

Pictura, muzica şi poezia (de fapt aproape întreaga, literat ură) sînt în concepţia lui Hegel „arteromantice", arte în caie „în sfîrşit" se exprimă spiritul în înţelesul de subiectivitate şi liber tate interioară. Muzica este, pentru Hegel, o nouă exprimare a „liberării"spiritului, pentru că foloseşte materialul „dematerializat" al sunetului şi pentru că se lipseşte de desfăşurarea spaţială. Prin aceasta, muzica ar realiza „completa retragere în subiectivitate. . . ", subiectivitate prin conţinut şi formă.

Literatura este a treia si ultima artă romantică. Ea este considerată romantică pe motivul că materialul poetic, cuvîntul, ar fi si mai dematerializat sau mai spirit ualizat decît culoarea sau sunetul muzical. în concepţia estetică a lui Hegel, poezia este superioară prin excelenţă, convingere care premerge interesului dominant pentru poetică în teoria actuală a literaturii [8]. Valorificarea literaturii este justificată prin faptul că are tematica cea mai largă; Hegel scoate în relief posibilităţile tematice infinite de care^ dispune scriitorul, în comparaţie cu arhitectul sau sculptorul. în acest sens, literatura se înfăţişează ca o autentică ilustrare a Ideii în toată bogăţia infinită a determinărilor ei concrete. Hegel subliniază că poezia oglindeşte preocupările oamenilor dintr-o anumită epocă şi că ea este cel mai adine pătrunsă de o concepţie despre lume, pentru

* *Ibidem*, p. 583.
[7] *Ibidem*, j>. 617.

că este aria euvîntului, inextricabil legată de concept. Poezia are işi un caracter naţional, ideile capătă veşmîntul felurii al limbilor naţionale.

Hegel a remarcat concentrarea şi intensitatea (ţa trăsături distinctive ale poeziei lirice, a relevat; rolul sporit, al muzicalităţii, al tehnicii versificaţiei în comparaţie cu poezia epică şi a înscris reflecţii subtile asupra liricii din diferite vremuri şi locuri. El a legat apariţia şi dezvoltarea tragediei în literatura universală de apariţia individualismului în viaţa polisului şi a sesizat rolul crescut- al subiectivi tăţii, al vieţii interioare, al destinului personal al individului în societatea modernă. în ce priveşte comedia, Hegel susţine că ea exprimă ,,subiectivitatea", în sensul că prin satiră se evidenţiază contradicţia dintre individ şi normele sociale.

lîeflecţii subtile se întreţes în paragrafele despre patos şi caracter. Patosul este forţa simţirii, este miezul veşnic al artei, deoarece atinge acele străfunduri sufleteşti care sînt comune tuturor oamenilor, din toate timpurile. Caracterul este totalitatea subiectivităţii umane, este patosul desfăşurat în activitatea concretă. Caracterul se dezvăluie şi în aspectul lui de totalitate de trăsături, dar şi in aspectul său de caracter determinat, unitar. In artă, caracterul eroilor mi trebuie să fie redus la o singură pasiune, cu excluderea tuturor celorlalte, căci atunci avem în faţă o abstracţie. Un caracter viu este acela în care o trăsătură dominantă se desprinde, din mijlocul unui complex de trăsături variate. Hegel îi critică cu acest, prilej pe eroii romantici lipsiţi de viaţă şi mai ales de caracter, din cauza subiectivismului creatorilor lor. In eroul romantic, pliu de mîhnire, capricii şi melancolie, se etalează „întreaga mizerie şi slăbiciune a sufletului frumos''.

Pe lingă alegerea situaţiei şi aprofundarea caracterului, artistul trebuie să dea atenţie lumii externe, realităţii concrete în cadrul căreia se manifestă caracterele. Eroii nu sînt idei schematice, ci oameni care trăiesc într-un anumit mediu şi într-o anumită epocă, in opoziţie cu romanticii care pluteau deasupra vieţii, Hegel subliniază activitatea materială ca o determinare concretă a eroilor şi ceie zugrăvirea-relaţiilor sociale :,, Omul... se foloseşte de natura exterioară in vederea nevoilor şi scopurilor sale. . . în afară de aceasta, omul
Irăieste şi într-o realitate concretă de raporturi spirituale, care, de asemenea, îşi dau o existenţă exterioară, incit aparţin astfel lumii reale care înconjoară existenţa omenească şi diferitele moduri de comandament şi ascultare, felul de familie, de înrudire, de proprietate, de A[r]iaţă la ţară, la oraş, de cult religios, de război, felul de stări sociale şi politice de comunitate, în general toată diversitatea moravurilor şi obiceiurilor în toate situaţiile şi acţiunile"[9].

.11 «gol ii ironizează pe coi care socotesc viaţa drept ..}iroză vulgară'*. Onnil este un microcosm, u.n univers, o loialitate, dai au o sferă în sine, izolată do viaţă, ei integrată. în miezul relaţiilor ti mane concrete. .De-abia raportul de întrepătrundere dintre cele două lumi — interioară şi exterioară — constituie „realii a tea concretă*'. In literatură, realitatea concretă este redată prin zugrăvirea caracterului, a situaţiei, a acţiunii; în artele plastice sînt folosite piatra, linia şi culcai ea. Ceea coi „exleiior" apare, pe de o parte, yub categoriile regularităţii, simetriei şi proporţionaliiăt ii, iar pe de altă parte, sub eateg< ria unilăţii, ca simplicitate şi puritate a materialului sensibil întrebuinţat de către artist. Problema materialului sensibil ca atare, a purităţii culorilor, liniilor etc.

*' *Ibidem*, p. 2-1S).

nu-i lipsită de importanţă. Dar Hegel arată că superioară în importanţa acestor probleme tehnice este sinteza dintre ideal şi realitatea exterioară, . dică chipul în care este realizată — liric, epic, dramatic sau plastic — ideea pe care o urmăreşte artistul.

Hegel deosebeşte trei chipuri în care se întâlneşte in artă realizarea acestei unităţi. Poate fi o primă „unitate in sine'[1], nesemnificativă, lipsită de valoare, atunci eînd simţim placajul artificial, mecanic, lipsi de aderenţă între eroi şi mediul în care se mişcă sau sînt reprezentaţi. între eroul liric, epic sau plastic şi mediul sân Trebuie să fie surprinsă legătura esenţială. Hegel observă cu pătrundere că acest raport intim dintre erou si cadrul concret de viaţă, in -are el este înfăţişat nu poate fi scos din fantezie şi că operele de artu eu caracter istoric au privilegiul unui tereu sigur. Al doilea chip al lealităţii unităţii dintre erou şi mediu este lupta cu natura, muisca, mijloacele de a obţine traiul. Acest raport dintre erou şi mediu este luminat de Hegel sub alt aspect important : raportul dintre artist, şi publicul său, ptecum si acela dintre ideile, năzuinţele, ieîea- lul cuprins într-o operă de artă şi idealurile unor epoci trecute. Hegel subliniază puternic legătura dintre artist şi epoca sa : „Artistul aparţine. . . propriului său timp, el trăieşte cu obişnuinţele şi felul de a vedea ale acestuia, cu reprezentările lui. . .poetul creiază pentru public, şi în primul rînd pentru poporul şi timpul său, cfuora
lo este îngăduit să pretindă să înţeleagă opera de a Hă şi să se familiarizeze cu (“a" [10].

Poezia poate reda aproape tot ce interesează spiiiti.il, de fapt A ia ţa în totalilalea ei. Poezia îşi îndeplineşte menirea atunci .-ind ,, . . . exprimă ceea ce este în sine şi pentru sine adevărat în cuprinsul intereselor spirituale în general, dar. . .exprimă nu numai substanţialul pe care acestea îl conţin in forma lor generală sau simbolică. sau în particularizarea lor clasică, ci şi ceea ce o special şi particular în acest substanţial şi astfel aproape tot ce interesează

[10] *Ibidem,* I>. 21W.

şi preocupă în vreun fol oarecare spiritul” [n]. interesantă şi actuală este observaţia despre chipul în care poezia reflectă *epoca* şi *concepţia despre lume* a popoarelor. Poezia popoarelor este variată, deosebită, şi lotuşi în toate găsim ceva comun, general uman *(das Alf- <je nici n meu sch lich e*).

„Particularizarea” din punctul de vedere al realizării artistice înseamnă concretizare. în timp ce intelectul se grăbeşte să treacă de la o idee la alta, 111 artă ne place să zăbovim asupra concretului, detaliului, impresiei. Arta trebuie să redea realitatea prin detalii, dar fără să tindă la o reproducere anost de fidelă. Î11 fiecaie gen
poetic...- epic, liric sau dramatic — creatorul alege esenţialul în alt
chip. Pentru ca să nu-şi piardă caracterul poetic, artistic, arată Hegel, opera de artă trebuie să se ferească de a se mărgini la un conţinut ideologic, politic sau religios, lipsit de formă artistică. Ilegel analizează cu subtilitate rolul imaginii poetice, arată cit. de nejust ar fi să o socotim ceva superfluu. Numai punctului de vedere prozaic îi apare imaginea ca un nedorit ocol pe care îl face intelectul, în loc să meargă drept spre ţintă. Poetul nu poate însă privi lumea cu ochi prozaici, el are dreptul la fantezie, şi nu se poate mulţumi cu enumerarea şi descrierea seacă a realităţii, cu constatarea didactică a semnificaţiilor. De aceea, Hegel se ocupă îndelung de expresia poetică, de versificaţia în diferite limbi, dovedind o largă şi fină pricepere a formei literare.

Epicul, de pildă, aralâ Hegel, se naşte din nevoia consemnării faptelor şi a evenimentelor sau ca înscriere lapidară, sentenţioasă a datoriilor morale (elegia greacă antică), trecînd apoi la un tablou <le viaţă, a unui popor dintr-o anumită epocă (llesiod, *Zile şi munci).* Poemul filosofic, cosmogonic, este filosofie si ştiinţă încă prinsă in imaginea expresiei poetice; în el domină „devenirea lucrurilor''. De-abia epopeea este o frescă, o rotunjire de mari dimensiuni; ea cuprinde o lume de intimplări, de oameni, de gînduri şi fapte, ea este „obiectivarea unui spirit popular” *(Yolkxţjeist),* iar *Iiibiia* este cartea unui popor. Eposul caracterizează o anumită societate, un anumit: stadiu social în care ,,. . .nu-i este incă îngăduit omului să apară desfăcut din legătura sa vie cu natura si rupt de comunitatea sa puternică si proaspătă cu ea, comunitate în parte prietenoasă, în parte duşmănoasă” [3]. Dar Hegel n-a dezvoltat această observaţie importantă într-un principiu de analiză istorică, obiectivă.

Eposul indian, scandinav sau chiar cel german *(Cinlecul .Nibe-lunt/ilor)* nu-i plăceau lui Hegel nici din punct de vedere estetic, nici din punct, de vedere ideologic. El le reproşa că. nu reprezintă general-nmanul *(das Allycnainnit nschliclie),* făiă hă poată dovedi

lk'gel, *op. cit.,* voi. II, p. 303.
>- *Jlnitem,* p. -151.

întrucît bazileii greci reprezintă mai degrabă acest; „general-uman”, decît prinţii indieni «au germani. Hegel n-a mai putut prinde de veste că după .1830 avea să se nască cea mai vie formă a epicului
— *romanul modern* — ca expresie a societăţii modeme şi a problematicii ei, cu miile de situaţii şi conflicte, inevitabile într-o epocă de maţi prefaceri sociale.

Hegel a remarcat concentrarea şi intensitatea ca trăsături distinctive ale poeziei lirice, a relevat rolul sporit al muzicalităţii, al tehnicii

versificaţiei în comparaţie cu poetica epică şi a înscris reflecţii subtile asupra liricii din diferite vremuri si locuri. Dar observaţia lui despre universalitatea liricii, despre faptul că nevoia expresiei lirice este permanentă, n-a fost însoţită de sesizarea dezvoltării istorice reale a poeziei lirice.

Poezia dramatică este tratată mai puţin abstract; Hegel porneşte insă iarăşi de la ideea unei ierarhii intre genurile literare : poezia dramatică ar fi treapta cea mai înaltă a poeziei, pentru că ea îmbină într-o sinteză obiectivitatea eposului şi subiectivitatea liricii. Hegel subliniază sugestiv chipul iu care acţiunea, care decurge din caracterele eroilor, caracterizează teatrul; specificul lui este o anumită schematizare şi abstractizare faţă de epos, el dobîndind în schimb o *concentrare* şi o *unitate* care lipsesc, eposului. Dacă unitatea de loc, si de timp este discutabilă, îu schimb, arată Hegel, cea de acţiune este singura condiţie de bază a creaţiei dramatice. în ce priveşte analiza conţinutului şi a evoluţiei istorice a teatrului, orizontul lui Hegel se arată iarăşi precumpănitor limitat la leat iul elin. Este neîndoielnic că Hegel, ca şi în *Fenomenologie,* a scris pagini pătrunzătoare şi subtile despre tragedia greacă şi că el a sesizat atit specificul ei tematic, cît si legătura acestei tematici cu societatea greacă : este vorba despre echilibrul dintre individ şi societate, specific epocii de înflorire a democraţiei eline. Interesele obşteşti, in citi pul in care le încarnau rînduielile democraţiei sclavagiste, reprezintă „substanţialul" ; totodată, ele se înfăţişau cu o aureolă „sacră". Conflictul tragic izbucneşte din ciocnirea dintre individual si obştesc, din faptul că legile, cetăţii, cu aureola lor „sacră" şi drepturile individului sau familiei, sînt la fel de îndreptăţite (*Antigona, Oedip).* Conflictul, contradicţia, arată Hegel, cei' o rezolvare, şi ea constă în înfringerea individului care se ridică împotriva normelor obiective.

7. istoria filosofiei

Hegel a fost pe deplin conştient de faptul că pînă la el nu fusese inoă ridicată problema istoriei ştiinţifice a filosofiei, pe care ol o concepe în opoziţie cu empirismul, scepticismul şi subiectivismul. Preo- euparea lui Hegel de istoria filosofiei este expresia unei anumite concepţii despre filosofie : adevărul (Ideea) este un proces, o serie de trepte şi momente, o dezvoltare de la simplu la complex, *o totalitate* de determinări şi categorii, ansamblul sau totalitatea categoriilor, pe care le reprezintă diversele sisteme filosofice în timp. Istoria filosofiei dovedeşte că nu există, un adevăr unic, absolut, ci un adevăr care se întregeşte prin evoluţie istorică, dialectică. Efort ul de a defini şi de a elabora o istorie a filosofiei ca ştiinţă este solidar cu efortul cuprinderii totalităţii categoriilor în *Ştiinţalogicn.* Hegel ştie că lupta pentru demonstrarea progresului în cunoaştere, pentru apărarea filosofiei ca ştiinţă implică şi o demonstraţie istorică.

Hegel critică atît absurditatea empirismului, care consideră istor ia filosofiei drept un caleidoscop haotic de păreri şi teze arbitrare, cît si poziţia acelora care cred că „ultima" lor filosofie poate înlocui tot ceea ce a acumulat întreaga istorie anterioară a filosofiei. Doctrinele trecute nu sînt teze moarte, ci trăiesc mai departe în prezent, au valabilitate de adevăr viu, care ne păstrează „tot ceea ce a creat lumea care ne-a precedat" [40]. Fiecare generaţie primeşte, dar şi prelucrează şi creează mai departe.

---

[40] W. F. J-Jegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* val. 1, Edil. Academiei, 1963» tr;ul. D. D. Hoşca, p. 14.

Filosofia prezentă nu se poate înţelege fără ceea ce i-a precedat, ea decurge cu *necesitate* din gîndirea anterioar ă. Istoria filosofiei dovedeşte că o concepţie filosofică nu este o părere subiectivă şi arbitrară, ci una din felele „spiritului obiectiv'[1], este „spiritul unei epoci” *(Zeitgeist)* sau reprezintă „un popor”.

Hegel nu afirmă că orice filosofie trebuie acceptată integral, aceasta ar fi venit în conflict eu propria sa critică a subiectivismului, scepticismului, nihilismului, obscurantismului, intuiţionismului ele. F.l precizează : „Atitudinea faţă de filosofie trebuie să cuprindă o latură afirmativă şi una negativă, numai atunci sîntem drepţi cu o filosofie” [41]. în *practică,* Hegel valorifică sau subapreciată diversele filosofii prin prisma poziţiilor ideologice şi politice pe care le reprezenta el, dar dovedind totodată o supleţe remarcabilă în sesizarea elementelor pozitive pe care le-au adus diversele doctrine, fie chiar şi cele pe care le condamna. Hegel reduce continuitatea sau legătura necesară dintre sistemele filosofice la problema categoriilor si nu vede că această problemă, desigur foarte importantă, nu acoperă conţinutul bogat al istoriei filosofiei. în chiar problema categoriilor-, Hegel nu vede că există o luptă pentru *ierarhizarea categorii lor,* deşi el însuşi le-a ierarhizat, decretînd Ideea drept categorie fundamentală. Elementul spiritualist compensator apare şi în istoria hegeliană a filosofiei : ea trebuie să aibă, pe lingă sensul pozitiv, ştiinţific, şi un sens (>tic compensator : să libereze omul de problemele vieţii, de lupte şi dezamăgiri, .să-i dea o consolare pe care mi o cunoaşte în viaţă, Prin gindire, omul se liberează ele tot ce ii este *străin,* de tot ceea ce-i *alt-ceva (dus A lidere),* de tot, ceea ce-i opune rezistenţă, de tot ceea ce jiu ţine de el însuşi. Hegel împărtăşeşte iluzia spiritualiştilor din toate timpurile că omul devine liber dacă se retrage în sine însuşi: filozofarea asupra libertăţii dă iluzia libertăţii reale . . .

După Hegel, filosofia nici nu poate fi concepută decît ea asimilare critică, succesivă, dar dialectică, a totalităţii categoriilor pe care le reprezintă diversele sisteme filosofice. Istoria filosofiei devine astfel un instrument indispensabil în căutarea şi descoperirea adevărului ; ea dovedeşte că nu există un adevăr unic, absolut, ci un adevăr caic se întregeşte prin acumularea dialectică crit ică.

Prin această teză fundamentală se impune simţul istoric, genial al lui Hegel şi în istoria filosofiei. Orieît de nouă ar apărea o doctrină filosofică, ea îşi are antecedente în istoria filosofiei, căci, . . . ceea ce sin tem noi, sîntem totodată si istoriceşte; sau, mai precis, aşa cum iu această regiune a istorici gîndirii trecutul nu este decît, una dintre laturi, tot astfel şi în ceea ce sîntem noi, ceea' ce este comun şi nepieritor este indisolubil legat de ceea ce sîntem istoriceşte” [42]. Hegel foloseşte noţiunea atit de curentă azi a *moştenirii spirituale,* dar o concepe ca moştenire care trebuie să fie modificată şi îmbogăţită. Căci gîndi- torii autentici nu receptează pasiv moştenirea pe care au primit-o do ia înaintaşi : „în timp ce ne-o însuşim, facem din ea ceva propriu şi deosebit de ceea ce era mai înainte” [43].

Hegel a fost pe deplin conştient de fapt ul că pînă la el 1111 fusese itică ridicată problema unei concepţii despre istoria filosofiei. Deşi Hegel însuşi n-a putut să rezolve complet această problemă, critica la care a supus concepţia metafizică, empirismul, dogmatismul, scepticismul si

41j.jegei(0*p, cit*p. *44.*
[42] *Ibidem,* p. I-l.
[43] *Ibidem,* p. 15.
[s] *Ibidem,* p. 11.

subiectivismul în istoria filosofiei, precum şi aplicarea dialecticii cunoaşterii adevărului în istoria gîndirii reprezintă un aport incontestabil în fundamentarea istoriei filosofiei ca ştiinţă.

Hegel arată că în istoria filosofiei, doctrinele trecute nu sînt teze moarte, ci trăiesc mai departe în prezent, au valabilitate de adevăr viu, care ne păstrează tot „ceea ce a creat lumea care ne-a precedat ”

înaintea lui Hegel, chiar un gînditor de talia lui Bacon considera succesiunea doctrinelor filosofice drept un fenomen arbitrar. Hegel va demonstra că o concepţie filosofică nu este o părere subiectivă, ci una din feţele „spiritului obiectiv”. O filosofie nu este creaţia arbitrară a unui filosof, a unei persoane, 1111 este rodul discutabil al unei poziţii subiective, ci reprezintă o epocă, este o latură componentă a „spiritului obiectiv”.

După Hegel, succesiunea *istorică,* a diferitelor sisteme filosofice nu se petrece iutîinplîttor, ci ar corespunde coerenţei *logice* a sistemului filosofiei, totalităţii determinărilor Ideii. Analiza chipului în care derivă categoriile unele din altele revine *logicii* (înţeleasă ca ontologie, ca si-st-em categorial), iar analiza succesiunii lor în timp şi spaţiu — fiece filosofie reprezcntîud amplificarea unei categorii — revine *istoriei filosofiei.* „Conform acestei idei, afirm deci că succesiunea sistemelor filosofice in istorie este aceeaşi ca si succesiunea determinaţii- lor conceptuale ale Ideii în derivarea lor logică” [44].

în măsura in care această teză este implicată in teza despre necesitatea sau legătura interna dintre sistemele filosofice, ea are o mart-valoare: acest principiu al împletirii dintre *logic* si *istoric* este fundamental pentru justificarea filosofiei şi esenţial pentru istoria ştiinţifică a filosofiei. (Dar mi trebuie uitat că acest principiu este ambiguu : el include si teza idealistă despre *determinarea istoricului tic către logic.)* în concepţia lui Hegel, logicul este factorul prim, iar istoria factorul secund, după cum în *Ştiinţa logicii* succesiunea categoriilor a premers naturii şi istoriei. Acest apriorism categorial se extinde şi in istoria filosofiei. De aceea Hegel nu procedează inductiv, ci „caută” şi „regăseşte” îu istorie sistemul categorial expus în *Ştiinţa logirii.* 131 recunoaşte în Ireacăt: ,,. . . Fără îndoială că succesiunea ea succesiune temporală a istoriei se şi deosebeşte într-o privinţă de succesiunea în ordinea conceptelor. Dar a arăta mai de aproape care este acest aspect ne-ar abate prea departe de scopul nostru” ~. De fapt, locmai aceasta ne-ar duce direct în inima istoriei filosofiei!

Atunci cînd se ţine str'ms de izvoarele istoriei filosofiei, de ansamblul faptelor, Hegel însuşi se ciocneşte de motivele existenţiale (elice, social-politice, istorice, iar nu „logice”, ale alegerii categoriei, eum este, de pildă, in expunerea pitagorismului. Hegel arată că asociaţia pitagoreică a avut un caracter politic şi că grecii, democraţi mi puteau să tolereze o asociaţie aristocratică. El reproduce aprobativ citatul din *Metafizica* lui Aristotel, în care se luminează chipul în care au ajuns pitagoricienii la categoria numărului; consideră deci că .motivul determinant a fost cel social si etic — *dreptatea* — , iar nu simpla dorinţă de a găsi o categorie mai corespunzătoare pentru explicarea universul ui.

Valoarea dialecticii si a categoriilor. Printre părţile cele mai valoroase ale istoriei hegeliene a filosofiei, în frunte se aflâ valorificarea dialecticii şi a categoriilor. Din acest punct de vedere, partea cea mai instructivă din lucrarea lui Hegel rămîne istoria filosofiei in Grecia antica. 131 a reuşit să evidenţieze continuitatea ei logică, chipul în care diferitele concepţii filosofice, de la Tales la Produs, s-au delimitat, s-au opus şi s-au întregit pe plan categorial, ţoale aceste sisteme (inclusiv scepticismul) îufăţişîndu-se ca determinări (şi delimitări) în problema fiinţei. Fireşte, ciocnirea dintre principii nu este considerată, de Hegel ca o luptă, ci ca un dialog şi o căutare, ca o ciocnire dialectică a unor poziţii pur teoretice în jurul problemei substanţei şi a principiilor ei.

* *Ibidem,* [>. ">S.

Hegel a pornit la valorificarea categoriilor dialectice şi a dialecticii, de la ceea ce el considera drept punctul final al filosofiei : de la propriul său sistem categorial. Acest sistem era destul de bogat, el cuprindea un număr relativ mare de categorii în comparaţie cu sistemele categoriale anterioare, ceea ce îi permitea lui Hegel săi aprecieze rolul înaintaşilor săi în elaborarea uneia sau alteia din categorii. Pita- gorismul, de pildă, Hegel I-a criticat, socotind că numărul este o categorie metafizică, necorespunzătoare. „Numărul este continuitatea-, cea mai moartă, lipsită de concept, indiferentă, lipsită de opoziţie” [s]. Categoria cantităţii este caracterizată ca exterioară conceptului, ca incapabilă de a reda mişcarea, contradicţiile, diferenţierile calitative. Nu-i suficient că numărul reprezintă un pas înainte pe drumul generalizării şi determinării, -- Hegel ridică exigenţa dialecticului. Hegel respinge părerea după care numărul ar putea exprima absolutul, căci el exprimă numai <> *latură* a fenomenelor şi niciodată *esenţa* lor. Hegelrecunoaşte însăpitagorismului o anumită aplicare, „grandioasă” chiar, a raporturilor numerice în domeniul astronomiei şi al muzicii.

Un alt exemplu. La eleaţi, Hegel admiră elaborarea- categoriei fiinţei pure (Parmenide) şi a dialecticii (Zenon). 'Negarea totalităţii sensibile, a multiplicităţii, a varietăţii şi totodată a mişcării de > ătre Parmenide este socotită de către Hegel „un progres imens”. Această apreciere paie absurdă în gura unui dialectician, dar Hegel uită aici de dialectică pentru a putea sărbători „apariţia gîndirii”, de fapt a abstractizării, care neagă categoria realităţii şi ii opune conceptul abstract. Căci el scrie : „Filosof ar ea propriu-zisă a început cu Parmenide ; aici trebuie văzută ridicarea în domeniul a ceea ce e de natură ideală” [45]. în schimb, celălalt eleat celebru, Zenon, este interpretat de Hegel ca părinte al dialecticii, pentru că argumentarea pe care o desfăşoară Zenon în slujba tezei eleate este de fapt o recunoaştere a mişcării, a dialecticii.

Hegel i-a dedicat lui Heraelit un capitol substanţial şi profund, recunoscîud în filosofia lui principiile fundamentale ale propriei sale concepţii: „Aici ne găsim pe pămuit ferm ; nu există nici o teză a» lui Heraelit pe care să n-o fi încorporat în logica mea” [46]. Dialectica obiectivă a lui Heraelit constă- în faptul că ea a devenit principiul tuturor fenomenelor. Hegel reliefează valoarea dialecticii lieracliieene drept' cotitură: necesară şi hotărâtoare na numai in filosofia greacă, dar şi pentru progresul istoriei filosofiei universale. Este prima recunoaştere, adîneă şi competentă, a epocalei apariţii a dialecticii obiective. Apariţia categoriei devenirii în filosofia greacă este apreciată de Hegel intr-un chip deosebit , el îi dă un loc suprem în ierarhia categoriilor : ,,Aceasta este priimd concret, absolutul ca unitate a contrariilor. La el găsim, aşadar, ideea filosofică în forma ei speculativă . . .”. Faţă do dialectica obiectivă a lui Heraclit, „raţionament ele *(dan liawonnement)* lui Parmenide şi Zenon ţin de intelectul abstract” [u]. De-abia acum, confruntată cu dialectica obiectivă-a lui Heraclit, apare „latura negativă” în gîndirea metafizică eleată.

Dacă Zenon a văzut infinitul, dar numai sub aspectul contradictoriu, numai contradicţia din mişcare, Heraclit a descoperit bogăţia potenţială a categoriei contradicţiei, contradicţia ca un mijloc de a descoperi unitatea fiinţei. De ce ? Contradicţia nu împiedică sesizarea *unităţii* fiinţei, care este simultan subiectivul şi obiectivul, realul şi irealul. Aceasta înseamnă că, deşi a devenit cat egoria fundamentală, unitatea contrariilor permite, chiar *cere,* cuprinderea tuturor categoriilor.

---

[8] *Ibidem,* p. 1235.
[46] *Ibidem,* p. 2(50.

Hegel îl interpretează pe Anaxagora în lumina spiritualismului, dar si a raţionalismului. Preţuirea categoriei «.o-Hs-ului (spiritului) nu I-a împiedicat să critice mecanicismul filosofului grec în explicarea naturii, incapacitatea lui Anaxagora de a înţelege transformările calitative, dialectice, din natură. Din acelaşi punct; de vedere dialectic Hegel critică şi explicarea mecanicistă pe care a dat-o Empedocle (unirea şi desfacerea mecanică a elementelor). Hegel a schiţat astfel prima critică a explicaţiei mecaniciste a naturii, pe care a urmărit-o de-a lungul ist-oriei filosofiei si a ştiinţei şi din care a desprins concluzii valabile pentru critica gîndirii metafizice a naturaliştilor din vremea sa.

ftste meritul lui Hegel de a fi dat prima apreciere pozitivă a sofiştilor, înţelegind rolul lor istoric pozitiv în cultura democraţiei sclavagiste şi apărîndu-i împotriva- calomnierilor „bunului simţ". Hegel a arătat că relativismul, subiectivismul gnoseologic,proclamat de către sofişti a avut şi un aspect pozitiv, pe care îl vede ca un serios aport in istoria dialecticii : tendinţa de a pune în discuţie toate fenomenele, legile, principiile ete., este o expresie a dialecticii şi a credinţei în puterea gîndirii, a conceptului. Hegel n-a analizat însă cu atenţie *4-.ittl-ţinutul* şi *tendinţele* sofiştilor, nu i-a diferenţiat după poziţiile lor social-politice şi etice. Din punct de vedere categorial, Hegel I-a apreciat pe Gorgias. După cum Zenon a demonstrat neputinţa de a gîndi mişcarea, Gorgias, în cursul argumentării lui agnostice, a dezvăluit

fiinţa şi nefiinţa înăuntrul realităţii însăşi, a atins dialectica acestor două categorii, le-a văzut ca momente care dispar.

Socrate este considerat de către Hegel drept o treaptă importantă în dezvoltarea dialecticii subiective (ceea ce îl apropie de sofişti). Hegel apreciază la Socrate noutatea cristalizării categoriei binelui, şi, prin mijlocirea acestei categorii, aportul istoric la înţelegerea categoriei universalului. Totodată, Hegel citeşte semne de subiectivism şi de decadenţă în proclamarea propriei conştiinţe drept criteriu al tuturor valorilor.

Hegel arată că dialectica subiectivă (ironia socratică) evidenţia în fiecare afirmaţie posibilitatea contrariului ei, cu scopul de a realiza o schimbare practică, etică. Valoarea gnoseologică a acestui procedeu de „a nu şti" ce este virtutea, omul etc. constă in raptul că determină concretizarea, dezvoltarea reprezentărilor abstracte şi statice. Arta „moşitului" are, de asemenea, un sens pozitiv; ea este descoperirea noţiunii, a universalului, care este implicit în faptele concrete, particulare. în chipul acesta, la Sociale şi la Platou există, pe de o parte, momentul subiectiv sau „momentul libertăţii, faptul că subiectul se găseşte la- cele ce sunt ale lui, a- ceasta e natura spirituală; dar, pe de altă parte, ceea ce e obiectiv este, de asemenea, obiectiv în sine si pentiu sine; nu obiectivitatea exterioară, ci universalitatea spirituală"[12]. Hegel a apreciat ioarie mult rolul istoric al lui Socrate de a-i învăţa pe oameni ..să gin
iiea s că prin propriile lor forţe", de a-i conduce simultan de la cazuri concrete ^„la gindirea generalului" şi la „conştiinţa despre ceea ce e just". în această formulare lapidară şi profundă, Hegel a sesizat» împletirea specific socratic-platonică dintre etic şi gnoseologic.

Pentru explicarea poziţiei socratice, Hegel a confruntat-o cu societatea ateniană din veacul V î.e.n. Hegel a socotit că peiple- xitatea şi îndoiala, necesare gîndirii dialectice pentiu a porni la analiza laturilor inul tipie şi contradictoiii ale fenomenelor. Cuce, în cele din urmă, la clătinarea normelor statului, la îndoiala asupra valabilităţii lor.

în spiritul aceleiaşi confruntări istorice, Hegel a observat spiritul de nemulţumire faţă de ordinea socială existentă pe care îl mărturiseşte filosofia platonică. în ce priveşte dialectica. Hegel a văzut în filosofia lui Platon o sinteză a categoiiilor elaborate pînă la el; îi reproşează însă lipsa tratării sistematice şi folosirea miturilor, pe care o consideră o insuficientă rigurozitate a gîndirii. Filosofia platonică, din punct de vedere categorial, îi apare insă lui Hegel drept un „punct nodal", un moment de concentraie a categoriilor elaborate în mod izolat de către filosofii dinaintea lui Platon. Din acest punct de vedere, el consideră filosofia platonică, drept *concretă.*

Hegel a subliniat insă caracieiul *subiectiv* (gnoseologic) al dialecticii si faptul că dialectica lui Platou este îndreptăţii împotriva finitului, a realităţii sensibile, a diversităţii. O astfel de dialectica, al cărei scop este dizolvarea si negarea particularului in favoarea generalului, nu-i incă adevărata dialectică. Adevărata dialectică, arată 'Hegel, există la Platou, dar se găseşte rai', de pilda în dialogurile *ISoJisiul* şi mai ales *Parmenide.* l'n rezultat mai palpabil iii dialecticii platoniciene ar fi descopeiirea că nefiinţa este specificii! categoriei *nilului,* a deosebii ii.

Ent uziasmul pentru redescoperirea măreţiei filosofiei lui Platon data din epoca Renaşterii, dar criticismul kantian atenuase tendinţa spre metafizică, spre suprasensibil, spre înţelegerea filosofiei ca drum spre Bine. De aceea. Hegel eonsideiă că primul lucru care trebuie făcut este

[12] *Jbidvm,* p. 206.

luminarea concepţiei pe care o avea Platou'despre *demnitatea* si *valoarea* filosofiei. în al doilea rind, el evidenţiază curajul maielui filosof grec de a fi cerut îmbinarea dintre filosofie şi politică, deoarece a considerat că altfel nu vor înceta ..necazurile de caro suferă popoarele'[1]. "Realitatea social-politică trebuie să se conducă după scopul înalt de a realiza Binele, valorile, oricite greutăţi ar sta în calea acestei acţiuni. Hegel a evidenţiat sensul de model sau prototip al Ideii platonice. Reamintirea" este calea pe care o ia conştiinţa individuală pentiu a ajunge la universal, la. Idei, care sunt simultan concepte si valori. Tolodală, ,,reamintirea'' are si „sensul de a se interioriza'[1]: omul poate descoperi in sine „conştiinţa caracterului absolut şi a libertăţii eului însuşi'[1], dar află totodată că ceea ce-i ..divin[11] în el nu este subiectivitatea, ci valorile; că „... în suflet, ca ceva ce este-in-sine-şi-pentru sine, îezidă ideea inimosului, a binelui, a adevărului... a generalului în sine si pentru sine'[1 :13].

Hegel a fost pi imul filosof modem caic a înţeles genialitatea lui Platou; el a apărat; ,.idealismul" platonic impoliiva acelora care nu înţeleg caracteml *obiectiv* al viziunii platonice : nu trebuie să. considerăm idealismul lui Platon ca idealism subiectiv, ca fiind acel idealism rău, aşa cum este el îepiezentat in timpurile moderne, potrivit căruia... toate ieprezen1ăiile ar fi cieate de subiect din el însuşi'[1 u]. Acest idealism — azi i-am spune mai precis : *subiecţi rimn* — susţine că omul n-ar învăţa „nimic din alaiă", adică din lumea obiectivă, şi că „individul instituie totul din sine", ceea ce semnifică negarea obieetivităţii Ideilor, a valorilor şi. conceptelor. Hegel îi dă toată dreptatea lui Platon, care a accentuat contrastul dintre Idei (suprasensibil) şi lucnuile îeale. sensibile. Ideile sînt simple, neschimbătoare, egale cu ele înseşi, în timp ce oamenii, lucrurile ete.... sînt ceea ce este schimbător..." [47].

Hegel a apreciat, de asemenea, foarte mult „... ceea ce este deosebit de strălucit: la Plafon — latura reală, practică, a conştiinţei", faptul eă în viziunea lui Platou domină „natura morală a omului". Dar marele filosof grec nu tolera o despărţire între etic, şi politic, el a cerut *realizarea spiritului*, a valorilor, în stat, şi a înţeles că natura morală „se realizează numai în mijlocul unui popor adevărat"

Hegel a admirat la Aristotel giudirea sistematică, echilibrul dintre analiza empirică şi generalizare, capacitatea de cuprindere a fenomenelor în toată lărgimea realităţii lor, dar nu pe cale deductivă, ei plecînd „de la lumea existentă". Vorbind despre ontologia lui Aristotel, Hegel identifică ontologia cu logica. Este exemplară valorificarea dialecticii lui Aristotel, cu excepţia aplicării ei în cunoaşterea naturii. Hegel a preferat categoria aristotelică a activităţii ideii statice a lui Platou şi a analizat noile categorii pe care le-a adus Aristotel : posibilitatea şi realitatea, dialectica- formei şi a materiei, critica pe care a făcut-o ideilor platonice.

Hegel a subscris la părerea lui Kant că de la Aristotel nu s-a mai făcut nici un pas înainte în logică. El apreciază efortul analizei descriptive a formelor gîndirii, dar cu rezerva că acestea reprezintă doar istoria naturală a gîndirii finite. Totuşi, efortul lui Aristotel de a desprinde operaţiile de abstractizare ale intelectului este „demn de admiraţie" şi constituie „un merit nemuritor". Această logică nu este încă logica gîndirii

[47] *Ibidem*, p. 197.

„speculative”; la baza ci se află identitatea intelectului, ca fiind o logică a finitului, TIU o logică a lîaţiunii şi totodată a realităţii in devenire. Este, de asemenea, meritul lui Hegel de a fi arătat că scolasticii au golit logica lui Aristotel de conţinut si au subordonat-o teologiei.

Urmărirea dialecticii în filosofia modernă este mai săracă- şi mai puţin obiectivă în comparaţie cu ceea ce a realizat Hegel pentru filosofia antică (un exemplu grăitor este rezerva cu care este tratat lîruno).

Hegel ştie şi deplînge oarecum faptul că în filosofia modernă teoria cunoaşterii joacă un rol central: această perspectivă este îngustă, nesatisfăcătoare. Hegel n-a văzut că o dată cu epoca modernă, problema categoriilor se pune într-un fel nou : pe baza ştiinţelor naturii. Astfel, Hegel n-a valorificat dialectica în opera ştiinţifică a lui Galilei sau Dcscartes, el menţinînd o barieră rigidă între ştiinţă si filosofie. Adevărată speculaţie începe, după- el, de-abia cu Fichte. Totuşi Hegel a continuat să urmărească dialectica în sistemele lui Descarles, Spinoza şi Leibniz, precum şi în gnoseologie. Merită subliniat faptul că Hegel a apreciat la Baeon un echilibru mire inducţie şi generalizare. Cu aeest prilej, Hegel mărturiseşte el însuşi necesitatea „conţinutului”, a sprijinirii pe concret : „... Este necesar pentru Idee ca particularitatea conţinutului să fie elaborată” [48]. 'Numele marilor oameni de ştiinţă ca Kepler, Gabiei, Co- jkm 11ic ete. ii servesc Ini .Hegel numai pentru a ilustra şi sublinia dezvoltarea şi îmbogăţirea Ideii. Este semnificativă atitudinea lui falâ de Newton şi critica violenţii a empirismului englez (,,un barbar l'aţă de concepte”) şi critica la fel de dispreţuitoare faţă de Locke.

Materialismul francez s-a împletit cu iluminismul, pe care Hegel I-a valorificat, in bună măsuiă, dar numai ca fenomen ..cultural”. Critica pe care au exercitat-o materialiştii francezi împotriva. rînduielilor si ideologiei feudale, este apreciată pozitiv de Hegel, dar el contestă, contrazicîndu-se, faptul că filosofii francezi s-ar fi gîndit la revoluţie !

Ar fi însă greşit să ci edem că Hegel a neglijat sau subapreciat e t-a pa de mare însemnătate pe care a reprezentat-o filosofia kantiană. „Supunîtid cunoaşterea... examenului, Kant a făcut un mare şi important; pas” [18]. Apreciind rolul central pe cate I-a jucat libertatea, gîndirea liberă, critică, antidogmatică a lui Kant, Hegel a văzut în aceasta realizarea autonomiei libertăţii şi raţiunii. Departe de a- se mulţumi cu critica agnosticismului, Hegel a evidenţiat rolul *comlructic* pe care I-a acordat. Kant. intelectului : ,,Aceasta este latura cea mare a acestei filosofii. Kant demonstrează că gîndirea este în sine concretă...” [18]. Iar despre noutatea si importanţa *Criticii jtuUrii de judecare,* Hegel afiimă entuziast, că modul în care Kant a conexat sensibilitatea si intelectul „... este una din cele mai frumoase laturi ide filosofiei kantiene...” [L'o].

Este piofund dialect ică constatai ea lui Hegel că în istoria filosofiei începutul este abstract, că primele sisteme filosofice reprezintă. un număr sărac de categorii sau categorii sărace (de exemplu *unul)* şi că pe măsură ce înaintăm spre contemporaneitate sc îmbogăţeşte numănil categoriilor şi conţinutul lor. Aceeaşi situaţie există- şi în procesul cunoaşterii, în geneza unei filosofii. Hegel se gîndeşte la sistemul categoriilor dialectice, care, în *Ştiinţa logicii,* porneşte de la fiinţă — categoria cea mai abstractă, deci cea

---

[48] l Iciţel, <//). *cil..*]). 3C>7.
>* tkgti, *iii.* II. p. 585.
Ibid., p. r>io.

mai săracă in conţinut —, pentru a încheia cu Ideea în stadiul final, care s-a îmbogăţit acumulînd toate deteiminările, caic poartă în sine rezultatul tuturor categoriilor, fiind deci categoria cea mai concretă,. Aici legea coincidenţei dintre logic şi istoric luminează intr-adevăr puternic atit progresul gnoseologic, progresul real pe care il reprezintă istoria filosofiei, cit şi sensul gnoseologic pozitiv" a-l analizei categoriilor. Dar ştim că această lege nu arată deloc vreo predominanţă a logicului asupra istoricului. Nu istoria filosofiei a luat drept model vreun sistem categorial pentru a-l reproduce, ci invers : filosofia lui Hegel a încercat să reproducă istoria filosofiei. Şi această realizare este unul din principalele ei merite.

Hegel a criticat foarte îndreptăţit încercările de modernizare făcute de unii istorici ai filosofiei antice. Trebuie să procedăm istoric, să nu depăşim textele printr-o actualizare forţată, care nu-i decît denaturare, căci ,,... filosofia este cu totul identică cu epoca- sa ... ; ea este cunoaşterea a ceea ce e substanţial în epoca sa”.

Teza lui Hegel despre îmbogăţirea continuă a sistemelor filosofice duce la concluzia că în mod automat, prin simplul fapt- că apare pe o treaptă istorică mai tîi'zie, un sistem filosofic este mai profund şi mai bogat. Istoria- filosofiei arată însă că în nici o epocă n-a existat o singură filosofie şi că factorul subiectiv, opţiunea, s-a manifestat şi prin alegerea a uneia sau a altei poziţii filosofice. Hegel vorbeşte despre o opoziţie între „realism şi idealism'", dar numai pentru filosofia modernă.

Hegel a trasat un tablou reuşit al caracteristicilor ideologiei Renaşterii, inclusiv succesele ştiinţelor naturii. Hegel a văzut, de pildă, schimbarea conţinutului ideologiei în Europa în epoca Renaşterii, in opoziţie cu ideologia medievală. El a remarcat despărţirea de teologie drept o trăsătură specifică a noii ideologii.

Hegel însuşi a valorificat cu entuziasm gîndirea dialectică a înaintaşilor săi, a recunoscut diversitatea izvoarelor ideologice pe care le-a sorbit-, a înţeles că dialectica este un bun universal, căci el a învăţat de la Heraelit şi de la Aristotel, de la 'Rousseau şi Diderot. de la Kant şi Fichte. Astfel Hegel a demonstrat strălucit dialectica istoriei filosofiei, punînd problemele fundamentale : continuii alea şi progresul filosofiei, rolul categoriilor, legătura dintre logic si istoric, descoperirea problemelor, principiul valorificării dialectice — latura pozitivă şi negativă a sistemelor filosofice.

IS. Onloloyiii (..Lojfica obiectivă”) ca sistem c:if('<|ori;d

Problema categoriilor. în istoria filosofiei, doi filosofi au dat o importanţă deosebită problemei categoriilor : în antichitate — Aristotel, în epoca modernă - Hegel. Hegel aduce ideea nouă şi importantă că în istoria filosofiei, majoritatea concepţiilor filosofice, a sistemelor filosofice — atunci cind nu sînt luări de poziţii sceptice sau agnostice — sînt încercări de a explica lumea- pe baza uneia sau a mai multor categorii (materia, ideea, materia si forma, scopul, spiritul, substanţa etc.). Dar Hegel şi-a propus în *mod conştient* să trateze problema, categoriilor. însuşi acest fapt constituie un mare merit istorie.

Faptul că *Ştiinţa logicii* ('1816) cade, în timp, cam la mijlocul

evoluţiei filosofice a lui Hegel reflectă şi locul inteimediar — nici complet deductiv, ilar nici suficient, inductiv —, al elaborării categoriilor în filosofia hegeliană. In prima prefaţă la *Ştiinţa logicii,* .Hegel ridică cerinţa ca logica să reflecte schimbările profunde pe caic le suferise filosofia la sfîrşitul secolului al XVlII-lea şi începutul secolului al XlX-lea. Cu alte cuvinte, el ceie ca ontologia si metafizica (în sensul vechi al cuvîntuhii, adică psihologia, cosmologia şi teologia) să devină dialectice, să reflecte *viaţa.* Hegel exprimă limpede ideea că noua logică trebuie să se orienteze după schimbările petrecute în *viaţă :* „Cînd foima spiritului s-a modificat însă în substanţa ei, e pentiu totdeauna zadarnic să viei să menţii formele unei cult mi anterioare...".

Şi ceea ce scrisese Hegel pînă la apariţia *Ştiinţei logicii* pornise, în bună parte, de la viaţă, de la problemele sociale, etice, teoretice, spirituale, determinate de epoca Revoluţiei franceze şi de problema posibilităţii transformării Ceimaniei şi a omului. Hegel insă nu este mulţumit numai cu tratarea filosofică a unor fenomene istoric deteiminate, ci simle şi nevoia să dezbată problemele clasice, perene, ale filosofiei : ce sînt esenţa, scopul, ideea, forma? La, astfel de probleme, arată Hegel, nu se poate renunţa. în ciuda atmosferei de lezetvă şi de renunţaie cieată de către kantianism faţă de „metafizică", aceasta este necesaiă, dedaiă Hegel. însă ea nu poate fi reînviată în foi mele ei depăşite. De aceea Hegel consideră că problemele clasice ale filosofiei ar putea fi cu succes reluate şi tratate. în cadrul „logicii obiective".

în primul moment, ideea aceasta pare absurdă : logica tradiţională, s-a ocupat dintotdeauna de *formele,* gîndirii. Hegel vrea insă să-i dea un *conţinut,* să o transfoime în ontologie, să dedubleze logica foimelor cu o *logică a obiectului.*

Cerinţa de a se reveni la pioblemele clasice ale filosofiei este, aşadar, legată de conştiinţa transfoimărilor istorice ale epocii. Hegel nu a pornit cu gîndul de a crea o nouă logică numai fiindcă cea veche îi apăiea *ştiinţific* nesatisfăcătoaie, ci şi fiindcă aceasta îi apăiea necorespunzătoare şi învechiiă în rapoit cu *noua problematică,* cu *noua. experienţă de viaţă* pe caie o deteiminase noua epocă istorică. Această cerinţă poate fi satisfăcută, după Hegel, pe două planuri : in „logica obiectivă" prin desfăşurarea categoriilor dialectice implicate în structura realităţii, în „logica subiectivă" (logica» dialectică) prin evidenţierea dialecticii gîndirii.

Xoua „logică" pentru care militează Hegel este o logică a realităţii, a contradicţiei, a patosului schimbării şi a devenirii. De aceea critică el atît de sever logica „veche" : pentru că ca face abstracţie de conţinut, separă metafizic formele de conţinut, nu simte necesitatea de a porni de la luciul Însuşi *(con der Nache selbst).* Prioritatea ontologicului este afirmată totodată ca o condiţie *sine qua non* a justei rezolvări a problemei metodei si a logicii dialectice. Unitatea dintre logică, dialectică şi teoria cunoaşterii nu este o unitate lipsită de ierarhie : *categoriile* obiective, ca expresie a realităţii, a obiectului, stau la baza *metodei* dialectice şi a *logicii* dialectice. Logica dialectică, legile logicii dialectice, sînt, aşadar, considerate de Hegel ca o consecinţă, ca o reflecţie a sistemului categorial, ele nu pot să-i premeargă.

în acelaşi timp, Hegel subliniază că logica nouă trebuie înţeleasă ca o unitate concretă, vie, în care a fost învinsă contradicţia dintre *subiecţic* şi *obiecţii'.* Deşi Hegel nu păstrează o terminologie clară si consecventă (el

numind „concept” atît realitatea obiectivă, cit şi gîndirea logică) teza necesităţii reflectării obiectului reiese destul de limpede chiar sub formularea idealistă.

Hegel critică „logica transcendentală” a lui Kant. pentru că criticismul a fost stăpinit de teama în faţa realităţii. Filosofii antici şi cei moderni care i-au premers lui Kant au avut dorinţa- de a cerceta fenomenele înseşi — sufletul, natura ete. - , dar slăbiciunea acestor metafizici constă, după Hegel, in faptul că ei s-au încurcat în *reprezentări* şi au folosit necritic, speculativ, categoriile. în *Enciclopedie,* el analizează m.u îndeaproape această ontologie, pe care o numeşte „speculativă”, „viziune a intelectului”, „ontologie a determinărilor abstracte”. Dar Hegel, pină la urmă, nu critică ontologia speculativă pentru că identifica existenţa cu gîndirea. căci el însuşi va- face aceasta în mire măsură. IŞI o critică mai ales pentru caracterul ei nedialectic, pentru faptul că a conceput categoriile în mod abstract, schematic, pentru că a „agăţat” predicate absolutului, în loc să redea trecerea categoriilor dintr-una intr-alta. Hegel numeşte această ontologie „dogmatism”. Ontologia „dogmatică” nu ajungea la cunoaşterea realităţii, pentru că era lipsită de un principiu metodologic, — metoda dialectică; aceasta cere neapărat sprijinirea pe concretul obiectiv, .De aceea Hegel începe cu o apreciere pozitivă a empirismului, pentru că acesta reprezintă iniţial „nevoia unui conţinut concret”, punct de vedere superior ontologiei abstracte schematice. Numai că empirismul işi închipuie că, plecind de la experienţă, se poate lipsi de categorii. De fapt, empiriştii folosesc categorii (ca, de exemplu, materie, forţă, unul, multiplu, lege), numai că le folosesc *necritic*. Această observaţie a lui Hegel este valabilă şi pentru pozitivişti şi nepozitivi.şti.

Hegel se alătură acelor filosofi, care au replicat empiriştilor că ceea ce căpătăm prin simţuri nu este un material amorf, ci unul care *implică* toate categoriile. Hegel critică, filosofia subiectivistă

:t Ini 1Iunic, după care generalul nu există fiindcă nn poale fi perceput prin simţuri. în fapt, categoriile nu sînt *cunoscute* prin simţuri — pentru aceasta trebuie analiza categorială —, dar ele sînt *date* prin experienţă, ele sînt implicite în orice fenomen perceptibil.

Hegel a dezvăluit cu o deosebită ascuţime contradicţiile caracteristice subiectivismului kantian în problema categoriilor. Pe de
o parte, Kant dedaiă că experienţa este izvorul unic al cunoaşterii, pe de altă parte, el recunoaşte universalitatea şi necesitatea ea determinări indispensabile, care asiguiă cunoaşterea obiectului. Kant se opreşte la falsa antinomie dintre subiectiv şi obiectiv-, care îl duce la următorul paradox: tocmai categoriile care conferă *obiectivitatea* cunoaşterii sînt *subiective,* sînt categorii ale cunoaşterii, ale subiec- lului ! Aşa îneît îămîn faţă în faţă subiectivul şi obiectivul, gîndi- îea şi luciul în sine, în următoarea situaţie : toate categoriile aparţin subiectului, iar lucrul în sine rămîne o abstracţie goală, lipsită de orice det ei minare !

Fiinţă si devenire. Hegel a acordat o atenţie deosebită problemei : cu ce trebuie să înceapă filosofia ? Ea nu-şi poate *mărgini* obiecţii], aşa cum fac ştiinţele particulare. Ea trebuie să, cuprindă *loialitatea* fenomenelor, *întregul*, tot ceea ce poate fi gîndit şi cunoscut. Această necesitate, acest orizont filosofic infinit, face cu neputinţă şi inutilă plecarea de la *un anumit aspect* al realităţii, de la un anumit, principiu, considerat arbitrar drept „nemijlocit”. în *Ştiinţa legicii*, Hegel analizează caracterul unilateral si metafizic al prejudecăţii despre un dat nemijlocit, despre un principiu primar sau un „început”. Trebuie cunoscută totalitatea infinită a lumii ; ca. are înfăţişarea unui cerc fără „început” şi fără „sfîrşit”.

Totuşi Hegel a considerat că sistemul categorial poate fi expus incepînd cu categoria cea mai generală şi cea mai abstractă, aceea a fiinţei *(tiein).* După cum reiese din *Enciclopedie,* alegerea fiinţei drept categorie iniţială este determinată de teza idealistă după care logica cuprinde toate ideile, cum se prezintă ele încă sub forma de idei. Cu alte cuvinte, Hegel considejă că ideile sau categoriile *premerg* realităţii. Aşa se face că în evoluţia şi sistemul filosofiei hegeliene *Ştiinţa logicii* premerge filosofiei istoriei, statului, dreptului, aitei, naturii etc.

Categoria cea mai generală si cea mai abstractă este aceea a fiinţei *(Sein).* In viaţă nu întîlnim însă niciodată fiinţa pură, ci numai *unitatea* dintre fiinţă şi neant *(titin-Nichis),* care este *devenirea.* negel a accentuat că fiinţa este „nemijlocitul nedeterminat”, lipsit de orice calitate si determinare, de orice diferenţiere interioară, de orice conţinut, — o noţiune goală. Hegel însuşi demonstrează lipsa de conţinut a fiinţei şi nimicului pentru a scoate în relief însemnătatea *devenirii.* El a respins poziţia lui Schelling, care reducea filosofia la intuiţia absolutului. Deşi sistemul categorial

hegelian începe cu fiinţa pură, adevărata categorie fundamentală este pentru Hegel Ideea în devenire. Xu devenirea materiei, ci *devenirea istorică,* pe care Hegel a trăit-o ca experienţă fundamentală a epocii sale, pe care a înţeles-o cel mai bine pe plan spiritual şi a teoretizat-o 111 profunzime pe plan logic. Deşi a analizat devenirea în chip abstract: (Hegel nu dă nici un exemplu concret din natură sau din societate), generalizările sale se nutreau din multitudinea experienţelor sociale si mai ales a frămîntărilor spirituale pe eaie le-a cunoscut epoca sa de răscruce. Categoria hegeliană a devenirii este rezultatul analizelor concrete dialectice din *Fenomenologia spiritului* si alte scrieri din tinereţe.

Hegel ştie că nici fiinţa, nici nefiinţa 1111 pot reda experienţa epocală a contemporanilor săi, zguduirea istorică: a vechiului regim, pieirea vechilor instituţii, apariţia noilor idealuri. Ceea ce e adevărat nu este nici fiinţa, nici nefiinţa, ci faptul că fiinţa nu trece, ci a trecut în neant, iar neantul in fiinţă. „Dar, de asemenea, adevărul nu rezidă în lipsa lor de deosebire, ci în faptul că ... *fiecare dispare in contrariul să».* în consecinţă, adevărul lor este această *mişcare* a nemijlocilei dispaiiţii a unuia in celălalt, adcvăiul lor este *devenirea* . . . [49].

Hegel a evidenţiat justeţea concepţiei sale dialectice despre devenire printr-o critică a poziţiei, metafizice a. eleaţilor, eaie susţineau leza fiinţei abstracte, precum şi maxima *K.r nihilo nilul fii.* Ambele teze, arată Hegel, si'nt expresii ale dogmei identităţii, ale gîndirii metafizice. în realitate nu există niciodată această separaţie rigidă, această excludere reciprocă intre fiinţă şi nefiinţă, l/a tot pasul viaţa ne înfăţişează trecerea uneia in alia. Prima categorie importantă din *ştiinţa logicii,* devenirea, cere, pentru a fi înţeleasă, un efort pe care ii refuză „bunul simţ". Devenirea se înfăţişează ca un paradox, ea o sfidare a logicii formale, după care fiinţa = fiinţa, iar nefiinţă ~ nefiinţa. Parmenide s-a ridicat pentru prima oaiă la categoria fiinţei, a depăşit reprezentarea concretă, înălţîndu-se la ..gindirea concretă''. Dar Heraclit a elaborat conceptul devenirii, cu neputinţă de obţinut pe calea reprezentării. Devenirea si existenţa determinată *(Dasein)* sinf două noţiuni deosebite. Devenirea este ,,nelinişte", *Dasein* este ,.unilaterală şi finită". Contradicţia pe care o poartă în sine devenirea se rezolvă prin dizolvarea dialectică a ambelor ei momente, transformindu-sc în *Dasein.*

Hegel arată că devenirea este o idee concretă, o idee care reflectă viaţa şi de aceea nu poate fi redată prin prisma logicii tradiţionale. Căci judecata este un raport de identitate între subiect şi predicat, un raport in care se uită că „subiectul posedă şi mai multe moduri de-a fi determinat decît are predicatul, precum şi de

[49] Hegel, *Ştiinţa logicii,* traci. 1). 1J. lloşca, Bucuroşii, lvdit. Academici, p.

fapluL că predicatul este mai extins ca subiectul” [2]. 'Dacă vrem ca gîndirea să fie speculativă (adică să se înalţe la generalizarea filosofică), atunci trebuie să ţinem seama de nonidentitatea dintre S şi. nonidentitate care nu e exprimată în judecată. Prin categoria devenirii, gîndirea dialectică cuprinde atît inseparabilitatea dintre fiinţă şi nefiinţă, cît şi *deosebirea* dintre ele, deci identitatea şi nonidentitatea lor.

Din punctul de vedere al cunoaşterii, categoria fiinţei ca atare este ineficientă. Parmenide a trebuit să ia în considerare şi categoria, gnoseologică a părerii (*doxa),* iar Spinoza n-a putut rămîne Ia categoria unică a substanţei. Fiinţa nu poate fi o bază categorială, indeterminarea. v idul, nu pot satisface cunoaşterea, care cere depăşirea fiinţei, a nemijlocitului, pentru că cunoaşterea este un proces, iar categoriile subiective, ca puncte nodale ale cunoaşterii, trebuie să reproducă devenirea realităţii, lanţul categoriilor care se transformă unele în altele.

Împotriva gîndirii metafizice, Hegel aduce ca exemplu chipul în care s-au impus în istoria matematicii mărimile infinit de mici, analiza infinitezimală. Aceste mărimi sînt un exemplu de gîndire dialectică: ele sînt concepute în momentul „dispariţiei'' lor; nici înainte de dispariţie, căci atunci ar fi mărimi finite, nici după dispariţie, căci atunci n-ar mai fi nimic.

Cu prilejul analizei devenirii, Hegel se opreşte asupra unui concept eminamente dialectic, a cărui justă înţelegere este liotărî- ioare pentru gîndirea dialectică, pentru metoda dialectică. Este vorba de *Avfhebung,* de anularea şi depăşirea dialectică”, de acel fenomen esenţial, care a constituit dintotdeauna un nonsens pentru gîndirea metafizică, înclinată spre alternativa rigidă : fiinţă sau nefiinţă. Înţelegerea devenirii implică şi înţelegerea anulării si depăşirii dialectice. Cine a înţeles caracterul contradictoriu, dialectic al devenirii, al contradicţiei şi sintezei dintre fiinţă — nefiinţă, trebuie să meargă un pas mai departe şi să cuprindă şi prelungirea ei : nefiinţa nu este ceva *absolut* (metafizic) *negativ.* Ceea ce nu mai *este* în mod evident în lucruri, fenomene etc., nu este o dispariţie absolută, ci *relativă.* Ceea, ce este ,,negat” nu piere fără urmă, ci se *păstrează.* Dar ceea ce se păstrează poartă marca negării, fenomenul a trecut: prin focul negării. Un moment „anulat” şi depăşit, un aspect, o latură a unui fenomen sau un fenomen „anulat” dintr-un complex de fenomene — nu a pierit, nu s-a transformat în *nimic. Nimicul* este ceva nemijlocit, pe cînd un moment „depăşit” este ceva *mijlocit,* este un rezultat, care *păstrează în parte momentul care a fost negat.*

Devenirea însăşi se anulează dialectic : ea trece în contrariul ei, ilar fără să devină nemişcare, ci *Dasein,* existenţă determinată, concretă-, în caic, sub crusta stabilităţii relative, se pă-strează devenirea. Faţă de *Sein,* categoria de maximă generalitate, *Dasein-* este existenţa concretă. Şi ea este o categorie generală, care revine tuturor fenomenelor. La Aristotel, la scolastici şi la o scrie de filosofi moderni, această categorie apare sub numele de *existe-ntia* in opoziţie şi în relaţie eu *essentia (W esenheit).*

Spre deosebire de *Sein,* existenţă generală, *Dasein* este definită de Hegel drept *bestimmtes Sein,* existenţă determinată. Această» categorie reprezintă totodată ceva nou şi faţă de devenire : ea este un rezultat, „liniştit”. Ceea ce nu înseamnă că *Dasein* nu-şi are propria sa dinamică, propria sa contradicţie. Fiind existenţă determinată-, ea este *calitate,* fiind calitate este *trecătoare* şi *finită.* Calitatea duce la alte două categorii : la „ceva” şi „altceva” (*Etivas urnî Anderes),* la finit (*EndlicMeit*) şi la *infinitul calitativ.* Hegel analizează deci categoria de *Dasein* sub un triplu aspect- : ca *determinare, calitate* şi *ceva.*

[2] *Ibidem*, p. 73.

Dasein, arată Hegel, nu trebuie interpretat etimologic. în germană, particula „da" arată ceva care ne stă în faţă. *Dasein* nu-şi reduce însă sensul la o indicaţie spaţială, topografică; sensul ei trebuie căutat iarăşi în cadrul relaţiilor categoriale, prin prisma contradicţiei fiinţă-nimic. *Dasein* este şi ea o sinteză între fiinţă şi nimic, însă nu in sensul că fiinţa ar fi generalul, iar determinarea ar fi particularul. *Dasein* cuprinde contrariile *realitate* şi *negaţie.* ISTegaţia este, în ciuda aparenţelor etimologice, tot o calitate, este limită, graniţă, are deci un sens categorial indiscutabil.

Hegel are din nou prilejul să evidenţieze caracterul dialectic al realităţii, ea fiind pătrunsă de nenumărate negaţii, de nenumărate contradicţii. Dar el previne pe cititor că această dominanţă a negaţiei nu anihilează realit atea, nu o transformă în neant.

Incă Spinoza înţelesese rolul imens al negaţiei din punct: de vedere ontologic şi gnoseologic,_ căci el formulase celebrul dicton: *Omni a determin ati o est negatio.* însă nici el nu lăsase ca negaţia să acopere existenţa. Dimpotrivă, monismul spinozian a cuprins Înăuntrul substanţei materia şi gîndirea, ca atributele cele mai însemnate dintre atributele infinite ale existenţei. Atributele sînt determinări, sînt deci negaţii unele faţă de altele, sînt diferenţieri, momente ale substanţei infinite.

Hegel dă şi un semnificativ exemplu pentru a reliefa deter- minaţia şi negaţia în cadrul realităţii. Individul, arată Hegel, este desigur ceva substanţial; el *este* ca atare prin faptul că se det ermină şi se diferenţiază în raport cu toţi ceilalţi indivizi; el îi *limitează* pe ceilalţi, dar totodată descoperă că „el nu-şi are în el însuşi fiinţa lui concretă" [50], nu poate fi înţeles dacă îl desprindem din reţeaua de intereoudiţionări sociale. Tot astfel *însuşirile* lucrurilor nu se definesc decît în lumina legăturilor reciproce dintre ele. Calitatea este deci simultan *în sine* şi *pentru altceva,* ea nu poate fi înţeleasă decît prin prisma intercondiţionării.

Finit şi- infinit. Hegel reaminteşte deci faptul că „ceva" este în acelaşi timp „pentru sine" şi „pentru altul". *Ihisein* îşi are propria, contradicţie internă : cele două momente — „în sine" şi „pentru altul" — o caracterizează. Aceste două momente sînt deosebite, dar totodată legate indisolubil, interferenţe sau relativ identice între ele, deoarece se află în acelaşi *Dasein.* Este o caracterizare a cărei importanţă, arată Hegel, va reieşi mai bine în analiza categoriilor „int.erior-exterior" şi „concept-realitate". Hegel critică ascuţit „lucrul in sine" al lui Kant, termen pe care îl defineşte drept o „abstracţie falsă, goală", „întrucît se face abstracţie de orice fiinţă- pentru-alt-ceva, adică, în general, întrucît ele sînt gîndite ca neanturi lipsite de orice determinaţie. în acest sens. evident, nu putem şti ce e lucrul-în-sine" [4].

Concepţia dialectică a lui Hegel despre categorii reliefează intercondiţionaroa infinită. Pretutindeni vedem cauză şi efect, relaţie intre infinit şi finit. „Ceva" implică „altul", finitul implică infinitul, aşa cum efectul presupune cauza, iar cauza efectul.

Hegel trece apoi la analizarea altor momente categoriale — *Bestimmmig, 1 leschaffenheit,* ***Orenze*** — (determinare, însuşire, limită). Analiza acestor noi momente sau aspecte pregăteşte înţelegerea perechii de categorii finit-infinit.

Bestimmung este determinarea *pozitivă* a unui fenomen, este acea determinare în sine, care îl diferenţiază şi păstrează in faţa „altuia". *Besti înmung* marchează „soarta" sau „sensul" unui fenomen complex cum este omul. *Beschaffeuheit* este însuşirea, aspectul exterior, aspectul legăturii cu

---

[50] *Ibid.,* J>. 5)6.
[50] *Ibidem,* p. 11G.

celelalte fenomene. Hegel dă ca exemplu raţiunea umană: ea este „determinarea” sau „sensul” omului, este ceva care trebuie să se dezvolte şi să se împlinească, este un sens care aparţine numai omului. Omul are însă şi caracteristici care apar eînd îl confruntăm cu alte fiinţe sau eu alte fenomene. Căci orice fenomen, orice „ceva” nu are numai o determinare proprie, imanentă, un sens, ci are şi o latură exterioară, prin care se integrează in dev enire, în multitudinea intercondiţionărilor şi totodată a „însuşirilor”. „Prin aceasta, determinaţia ca atare este deschisă raportului cu altceva” [5].

Prin faptul că determinarea şi însuşirea trec. una în alta se anulează dialectic deosebirea rigidă dintre ele, transfonnîndil-se într-o raportare reciprocă. Aceasta nu impietează însă asupra demar-

[x] *lbid.,* p. 103.
[3] *Ibidem,* p. 107.

caţiei calitative, a fiecărui „ceva", căci corelaţia sau interac ţiunea este totodată *limitare* reciprocă. O astfel de caracterizare a limitei, a graniţei, este cu deosebire sugestivă pentru înţelegerea urnii fenomen cum este individualitatea.

Limita sau graniţa uneşte şi, în acelaşi timp, desparte, marchează intercondiţionarea şi implicaţiile, dar totodată specificii.alea şi autonomia relativă a fenomenelor. Limita contribuie astfel Ia evidenţierea *culilăţii* unui fenomen, umbrind, pmiind pe al doilea plan sau excluzînd ceea ce nu este fenomenul. De aceea Hegel poate defini limita drept mijlocirea prin care „ceva" şi altceva ,,există şi nu există" ®. Fără categoria limitei nu am putea înţelege *deosebirea* dintre fenomene, nu am putea înţelege nici existenţa determinată — *Dasein.*

în acelaşi timp, după cum s-a văzut, limita „leagă", însă prin negare reciprocă, constituind un ferment de trecere, legătură şi transformare a fenomenelor unul într-altul. Limita este o legătură, negativă, dar o legătură. Punctul nu este numai limita liniei, ci şi începutul liniei. Acelaşi lucru se poate spune şi despre linie pentru suprafaţă, despre[1], suprafaţă pentru corp. Limita este deci dinamică, dialectică, există „o nelinişte" înăuntrul limitei, o contradicţie care împinge în afara ei. Limita este contradicţie şi contradicţia generează mişcare. De-abia acum putem înţelege că „finitul" este „ceva" prin care limita sa este propria sa contradicţie, care îl împinge la depăşirea de sine.

Hegel foloseşte categoria finitului pentru a explica devenirea şi calitatea fenomenelor; el leagă indestructibil finitul de infinit. Faptul că lucrurile, fenomenele au o existenţă concretă, limitată, finită, nu poate duce la o concepţie statică. Lumea nu este mi conglomerat static de monade finite, cum o concep sistemele ..pluraliste". Tocmai întrucît sînt finite şi limitate, fenomenele se înlănţuie şi se transformă unele în altele. Tocmai fiindcă sînt finite, fenomenele pier, altele se nasc sau trebuie create.

Hegel nu s-a mărginit să elaboreze concepţia dialectică despre infinit, să considere această categorie numai din punctul de vedere al importanţei ei pentru analiza categorială şi metodologia silinţelor naturii. El a sesizat şi aspectul *etic* al problemei finitului şi infinitului, aspect bine cunoscut în istoria filosofiei antice şi medievale şi care consta, pînă la Hegel, în predilecţia naivă pentru infinit, în atribuirea unui sens valoric acestei categorii, în dauna finitului. Romanticii contemporani cu Hegel accentuau această „sete de infinit".

Hegel dezvăluie chipul mărginit, modul metafizic de gîndire care sălăşluieşte în concepţiile pesimiste despre finit. Acestea im văd

« *Ibidem,* p. 109.

decît aspectul negativ al finitului, concep negaţia în chip abstract, văd finitul ca o „negaţie fixată", rup legătura dintre finit si fluxul infinit al realităţii, şovăie, nu au fermitatea de a merge spre afirmativ, de a accepta finitul cu ceea ce are el afirmativ, pozitiv. „Se afirmă explicit că finitul e inconeiliabil şi incomparabil cu infinitul, că finitul e absolut contrariu infinitului" [7]. Hegel vorbeşte aici ca exponent al încrederii optimiste în viaţă, care preţuieşte orice clipă, orice mijloc, orice posibilitate de realizare a omului şi de biruire a crizei istorice.

Hegel critică deci concepţia metafizică despre finit şi valorifică, finitul, îi descoperă sensul pozitiv. Dar tot din punct de vedere el ic, Hegel a trebuit să ia o atitudine negativă faţă de imperativ *(Sallen).* Este grăitor faptul că, în analiza finitului şi infinitului calitativ, Hegel nu aduce exemple din ştiinţele naturii. Singurul fenomen prin care ilustrează critica

„infinitului rău” sau a falsului infinit este fenomenul etic.

După cum ştim, criticarea concepţiei lui Kant şi Fichte despre imperativ a apărut de timpuriu la Hegel. Această critică s-a întărit pe măsură ce Hegel se adapta realităţii germane, fără să piardă dorinţa transformării ei. De aceea, critica imperativului trebuie apreciată nuanţat. Ea era pozitivă in măsura în care Hegel afirma nonsensul unui utopism etic şi metafizic, pentru care imperativul este ceva infinit superior, depăşind natura umană. în acest sens, cl stabilea în chip realist dialectica dintre imperativul etic şi realitate. Pe de altă parte însă, critica hegeliană a imperativului nu avea acoperire morală-, căci în cele din urmă ea justifica complacerea în realitatea germană, ducea — în *Filosofia dreptului* -- la sa-nc-
Iificarea orînduirii date, la promovarea tezei că „tot ce e real este raţional”, la denunţarea ca subversivă a oricărei împotriviri faţă de rînduielile statale nedemocratice.

Hegel începe prin a arăta corelaţia indestructibilă dintre imperativ şi limită. Dacă determinarea (de fapt numai a omului, nu a oricărui lucru) cere împlinirea unui scop, atunci ea implică şi o limită. Dacă n-ar exista o tensiunejutre imperativ şi realitate (inu-ină), atunci n-ar mii exista nici imperativul. Dacă nu ne-am simţi limitele, nu am'simţi nici nevoia depăşirii limitelor, nu am cunoaşte imperativul. Daca nu ar exista un imperativ,ʳnu am cunoaşte sentimentul limitei şi — putem adăuga —'al nemulţumirii faţă de noi înşine, al dorinţei de a acţiona mereu, de a realiza un progres continuu. Limita şi imperativulJsînt^eorelate, au deci ceva comun şi identic. Limita este comună imperativului şi fenomenului : „Prin urmare, ca „trebuie-să-fie”, ceva e deasupra barierei sale ; in vers, ceva are barieră numai ca „trebuie-să-fie”. Ambele sînt inseparabile” [8].

lîeferindu-se la concepţia lui Kant şi Fichte despre imperativ, Hegel o critică pentru faptul că în ea „se anulează limita”, iar imperativul este conceput ca referindu-se numai la sine însuşi. Avem deci „abstracţia *putinţei*”, fără legătură dialectică cu putinţa reală (a omului). Imperativul — care este o expresie a infinitului — este astfel rupt de finit, de realitate, este înfăţişat ca un proces infinit, căruia nu-i pasă de realizare. Se cască astfel o prăpastie între imperativ şi realizare, între infinit şi finit. Ambele sînt concepute abstract şi izolat. Se uită că finitul, deşi este finit, limitat, este intim legat cu infinitul, după cum şi infinitul rămlne o ficţiune fără legătură cu finitul. .Hegel trage însă în chip nemotivat o concluzie împotriva imperativului. El vrea ca imperativul să nu se deosebească de concept. Pentru faptul că imperativul, normele nu se reduc la oglindirea realităţii, Hegel le respinge : după el, imperativul „se comportă în chip cu totul îngust faţă de realitate, ca si faţă de concept” [u].

Iu ostilitatea lui faţă de imperativ, faţă de orice dezacord cu realitatea, Hegel ajunge la negarea specificului imperativului. El nu vede că imperativul nu reflectă mecanic realitatea; el se trage din realitatea socială, este determinat de interesele şi năzuinţele oamenilor, dar postulează tocmai o necontenită îmbunătăţire a realităţii din perspectiva idealului, a valorilor, înfăţişează perspectivele, viitorul, idealul — tot ceea ce omul *trebuie*, dar şi *ponte* să reali zeze.

Hegel face o distincţie importantă intre infinitul „rău”, infinitul metafizic al intelectului, şi infinitul „bun", cel conceput dialectic, de către raţiune. Infinitul „rău” sau falsul infinit este mărginit, este acel infinit născocit de imaginaţie ca o categorie rigidă, transcendentă şi opusă

finitului, transformită în absolut. Un astfel de infinit decuige dintr-o negare violentă, absolută, a finitului. Această negare forţată este artificială; în fond, finitul nu poate fi anulat decit dialectic, el trebuie să se „păstreze" în infinit. Infinitul „rău" este un rezultat artificial si contradictoriu al intelectului metafizic. încercarea dea gîndi absolutul ca pe ceva ne-fiuit, lipsit de determinări, aşa cum îl concepeau, de pildă, eleaţii, iar mai tirziu unii teolftgi, nu este cel mai înalt adevăr, ci o abstracţie goală, lipsită de conţinut.

Opunindu-se finitului, nemaidorind să aibă vreo legătură cu el, falsul infinit rupe legătura cu orice determinare. Cunoaşterea însă trăieşte din distincţie, diferenţiere, determinare. Ea este xeflec-

lami transformărilor relative si permanente. Falsul infinit este numai un infinit „negativ”, care se reduce la negarea finitului şi nimic mai mult. Gîndirea metafizică nu a obţinut astfel deeît să despice existenţa în două lunii, a finitului şi infinitului, aceasta din urmă fiind înţeles ea un „... dincolo, într-o depărtare tulbure, inaccesibilă”[10]. Acest „dincolo” devine — pentru metafizicieni şi teologi — ceva pozitiv, în timp ce lumea reală, existenţa concretă devine ceva negativ, se degradează.

Pentru Hegel, finitul şi infinitul sînt însă inseparabile, corelate, nemijlocit pătrunse unul de celălalt, nemijlocit determinate umil de celălalt. Infinitul nu trebuie să fie neapărat nedeterminat, nu trebuie să fie conceput sub aspect negativ, rupt de determinările tiuitului. Nu există nici un motiv (teoretic, am adăuga) pentru ca aceste categorii să fie separate şi opuse. I)e fapt, ele sînt inseparabile, sînt *una.* Ele nu sînt unite printr-un simplu *şi,* nu sînt două unităţi separabile, ci o unitate a contrariilor. Hegel a pătruns caracterul dialectic al infinitului sau mişcarea de la finit la infinit, pentru că a plasat existenţa concretă în cadrul devenirii, al transformării necontenite, pentru că a văzut infinitul prin prisma legăturii fundamentale dintre relativ şi absolut. Hegel nu admite imaginea-progresului infinit ca pe o linie dreaptă, suitoare, în care finitul nu ajunge niciodată infinitul, în care finitul aleargă după infinit fără să-i poate prinde. După el, adevăratul infinit, întors spre sine însuşi, are ca imagine *cercul,* fără *început* şi fără sfîrşit.

Hegel sintetizează lupta începută de Giordano Bruno pentru triumful noii concepţii copernicane despre infinitul universului şi rezultatele istoriei matematicii. Pînă în epoca lui Hegel se cristalizase noţiunea de dimensiune infinitezimală actuală (Kepler, (5ava- iieri, Newton, Leibniz). Această noţiune păstra însă im caracter static si nu putea exprima mişcarea. De-abia la începutul secolului :«.l XlX-lea a fost elaborată o nouă înţelegere a mărimilor infinitezimale ca mărimi variabile, ea potenţial infinite, care a permis învingerea contradicţiilor legate de infinitul actual.

Hegel a generalizat pe plan categorial ceea ce realizaseră matematicienii Abel şi Gauss, contemporanii săi. Combătînd noţiunile mărginite, metafizice, din ştiinţa şi filosofia anterioaiă, Hegel a reuşit să dea o critică liotărîtoare concepţiei metafizice despre finit şi infinit, să respingă „infinitul rău”, ca expresie a metafizicii şi a misticismului, să respingă totodată tezele agnostice kantiene, tolevînd relaţia dialectică dintre relativ şi absolut în cunoaştere. Dar, pe lîngă aceste valoroase rezultate ale dialecticii, trebuie’reţinută prezenţa finalismului şi a spiritualismului hegelian, precum şi reflexul ostilităţii împotriva imperativului.

[10] *Ibidem,* p. 123.

Existenţă -pentru sine, cantitate şi măsură. Unii au vorbit cu dispreţ; despre ,,amatematismul lui Hegel", pretînzînd că filosoful ar fi ignorat matemat-icile şi totodată le-ar fi subapreciat, ceea ee este un neadevăr. Hegel a ţinut doar să precizeze limitele matematicii în ansamblul mijloacelor cunoaşterii. Tocmai locul însemnat pe care îl ocupă în logică analiza categoriilor calităţii şi măsurii arată iu chip evident că Hegel s-a străduit să pună bazele unei filosofii a matematicii, să valorifice multilateral categoria *cantităţii* si să o integreze în ansamblul categoriilor dialectice.

Este foarte semnificativ faptul că Hegel tratează această categorie *după* categoria calităţii. El înţelege astfel să valorifice pe plan categorial marile rezultate înregistrate de ştiinţele moderne ale naturii, care au impus în locul cercetării „calităţilor oculte" studiul relaţiilor cantitative din natură. Hegel reflectă astfel pe plan logic ceea ee se petrecuse pe planul istoriei ştiinţelor naturii şi în filosofia unor oameni de ştiinţă, ca Descartes sau Galilei, care înţelegeau natura ca o „carte scrisă în limbaj matematic". Hegel are un alt orizont — orizontul ontologic, filosofic. El reia celebra problemă a lui *unu* şi *multiplu,* amplu dezbătută do Platou în dialogul *Parmeniăe,* dar este conştient de îngustimea concepţiei predecesorilor : fie a celei matematice a lui Pitagora, fie a celei mistice a lui Plotin, fie a celei pur conceptuale a iui 'Platou, mărginită la o analiză a noţiunilor. Hegel critică totodată exagerările eleate, pentru care existenţa este acel unu static, încremenii, care exclude multiplul, diversitatea, mişcarea, viaţa. Tocmai fiindcă piuă la el categoria cantităţii dusese iu cele din urmă la aplicări .schematice, Hegel işi propune tratarea dialectică a cantităţii.

Existenţa-peniru-sine (Unul). Oiicît de pregnante, esenţiali', ar fi relaţiile dintre fenomene, gîndirea dialectică nu le poate absolutiza. Lucrurile, fenomenele, nu se dizolvă în relaţii, ele nu sînt simple puncte de întretăiere a condiţionărilor reciproce. Ele işi au consistenţa, specificul şi autonomia lor relativă, relevîndu-şi, de la anorganic piuă la spiritual, individualitatea crescîndă. Individualitatea este insă o concretizare a cantităţii, a lui unu.

O multiplicitate *(Vielheit)* este alcătuită din diferiţi unu sau din diferite unităţi care se resping. Existcnţa-în-sine este aspectul concentrării în sine şi al excluderii lui „altul" sau „altceva". Astfel *conştiinţa de sine* este o ilustrare deplină a *existenţei-penirusine. A* fi-pentru-sine este a-fi-pentru-unul *(iSein-fiir-Eincs).* Cunoaşterea fenomenelor nu se poate lipsi de acest aspect. Ciiul întrebăm, exemplifică Hegel, f„ce fel de lucru este acesta? ce este omul ? ete." ne oprim la aspectul „ce este pentru sine", iar nu la ce este pentru altul. ţFireşte, ştim deja că a ne opri asupra acestui aspect nu exclude cîtuşi de puţin studierea fenomenelor „unul pentru altul".

Dacă existenţa-pentru-sine are justificare melodologică şi categorială, nu se poale spuue acelaşi lucru despre chipul în care prezintă Hegel constiinţa-de-sine şi despre criticile pe care le aduce unor sisteme filosofice din acest punct de vedere. Ca spiritualist, Hegel vede în conştiinţa de sine „cel mai apropiat exemplu al prezenţei infinităţii"[51]. El critică concepţia eleată şi pe cea spinoziană despre substanţă, pentru eă le lipseşte conştiinţa de sine. Punctul de vedere spiritualist reiese strigător la iveală, alunei cind Hegel critică atomismul însuşi, pe motivul că atomul nu are conştiinţă de sine !

Justificată este insă critica adusă teoriei leibniziene a monadelor, pentru că aceasta absolutizează principiul izolării. în schimb, Hegel relevă meritul cotuaypţiei lui Democrit, care prin atom si vid a explicat mişcarea. „Abstracţia, reuşind să aibă această formă, a câştigat un caracter mai determinat decit ştiinţa lui Parmenide si devenirea lui Heraelit'' [52]. Trecerea de la calitate la cantitate •se soldează cu o *relativă* superficialitate, in sensul că latura cantitativă a fenomenelor este oarecum latura lor exterioară. Este exterioară pentru că aspectul cantitativ apare ca nemijlocit, ca „ceva ce !iu mai este schimbător şi determinabil”.

Hegel trece apoi la analiza *repulsiei* şi *atracţiei.* Orice exis- tenţă-pentru-sine, iu aspectul ei de izolare, de pentru-sine, de excludere a altor fenomene, are ceva negativ, t'nul fată de alţii este unul într-un raport de repulsie; dar repulsia presupune *mulţi,* unu ,sau unul implică, *multiplul.* Iată deci cum calitatea trece în cantitate : expresia ultimă, radicală, a calităţii, care este existenţa-pentru- sine, se transformă iu contrariul său, in cantitate, prin faptul că unul presupune multiplul.

Mărimea (cantHalea). După cum s-a văzut, trecerea la cantitate pria existenţă-pentru-sine ii apare lui Hegel ca ceva *negaţii'.* în concepţia lui, cind un fenomen JIU se mai distinge prin nimic de altele decît cantitativ, deoarece reprezintă un simplu număr, itceasîa e o degradare, căci „el şi-a pierdut determinarea”, şi-a pierdut calitatea. Dar tot Hegel arată că un ogar, fie că este mai mare sau mai mic, este un ogar, iar culoarea roşie, fie că este mai palidă sau mai intensă, este tot roşie. Aşadar, schimbarea cantitativă nu dăunează calităţii sau cantitatea este indiferentă faţă de calitate. In relevarea specificului categoriei cantităţii, Hegel a reunit să surprindă *specificul* acestei laturi atît de importante pentru cunoaşterea ştiinţifică, în primul rind cea matematică. Hegel este de acord că in neglijarea voită a substratului, conţinutului sau calităţii lucrurilor constă capacitatea de generalizare şi supleţea rodnic.» a gîndirii matematice. Totodată, el a scos in evidenţa caracterul dialectic al cantităţii, faptul că ea, cuprinde contradicţia dintre continuitate şi discontinuitate. Continuitatea este atracţie, este o succesiune de elemente, dar nedisparate şi care nu se resping între ele. Continuitatea nu este o coexistenţă mecanică, o juxtapunere de elemente. O astfel de concepţie- mecanicistă, „atomist-ică", — este. falsă. Pentru a releva sensul just al continuităţii, Hegel se sprijină pe matematici, care ne arată că timpul nu este ceva- alcătuit;, „compus” din puncte temporale, nici spaţiul din puncte spaţiale.

în timp ce realitatea înfăţişează o varietate distinctă, ..fiind mereu alta” *(das A nderszein),* continuitatea este momentul omogenităţii, al egalităţii cu sine. Exemple de cantitate pură, nelimitată, sini: spaţiul,

---

[51] *Ibidem,* p. I i i .
[52] *Ibidem,* p. 150.

timpul, materia, lumina, eul. Hegel consideră cantitatea în primul rînd drept o categorie a materiei : „Cantitatea e pură determinaţie de gîndire, iar materia e aceeaşi deterniinaţ-ie în modul unei existenţe exterioare”. Hegel revine apoi la reliefarea caracterului dialectic, antinomie, al cantităţii — sinteza dialectică dintre continuitate şi discontinuitate. Spaţiul, timpul, materia — relevă aceeaşi antinomie fundamentală a continuităţii şi discontinuităţii. Hegel arată că antinomia divizibilităţii la infinit a spa-ţiului, materiei ete. constă în faptul că trebuie simultan afumată continuitatea şi discontinuitatea. Afirmarea unilaterală a discontinuităţii implică o divizibilitate *absolută*, afirmarea unilaterală a continuităţii implică o di vizibilitate la *infinit.*

Hegel apreciază tratarea antinomiilor cosmologice de către Kant, pentru că au contribuit la formarea convingerii despre sterilitatea categoriei finitului în ce priveşte *conţinutul.* Cu alte cuvinte, Hegel apreciază analiza kantiană, întrucît ea se referă la natură, la realitatea obiectivă însăşi. Dar el va critica analiza lui Kant, pentru faptul că la Kant nu a pierit convingerea că cunoaşterea nu are alte forme de gîndire decit categorii finite: nu numai cele patru antinomii stabilite de Kant relevă existenţa contradicţiei. „Numai că o privire mai adineă în natura antinomică sau, mai just, dialectică a raţiunii, arată în general că orice concept e o unitate de momente opuse, cărora în consecinţă li s-ar putea da, forma unei afirmaţii antimoniee” [13]. Hegel laudă scepticismul antic pentru că nu s-a eschivat de la efortul de a arăta contradicţia sau antinomia în toate conceptele pe care le-a găsit in ştiinţă.

Hegel se opune sărăcirii metafizice a gîndirii prin **pretenţia** formalismului matematic de a se substitui filosofiei. Şi este evident că critica lui Hegel este şi astăzi filosofic actuală, deoarece, din epoca afirmării ştiinţelor moderne ale naturii pînă astăzi, de la Leotiardo da Vinci şi Descartos pînă în epoca noastră, mereu reapare pretenţia panmatematisinului, (le fapt a înlocuirii categoriilor dialectice prin categoria unică a cantităţii. Şi azi este răspindită printre matematicieni prejudecata, că, deoarece matematica- este ştiinţa cea mai exactă, ca ar fi totodată singura care merită numele de slutiţii.

Hegel nu contestă nicidecum valoarea pedagogică a învăţării matematicii pentru dezvoltarea gîndirii. „Spiritul e deci, prin a- oeasta, solicitat să reflecteze şi să facă o muncă interioară abstractă, fapt de mare, însă totuşi de unilaterală importanţă'' [14]. Hegel însăşi avea întinse cunoştinţe matematice şi el .şi-a exprimat foarte clar admiraţia pentru rolul matematicii în cunoaşterea naturii. Dar Hegel a văzut, totodată, că este necesară o critică a exagerării rolului cantitativului, exagerare care este expresia unilateralităţii metafizice, a mecanicismului. Este vorba, fireşte, nu de rolul instrumentului matematic, care creşte necontenit, ci de nonsensul extinderii nejustificate a categoriilor matematice acolo unde nu mai sînt singure valabile.

Hegel defineşte mărimea drept o „graniţă in devenire'', căci ea poartă în sine necesitatea de a se depăşi, de a deveni mereu alta. Şi acest fenomen sau proces se repetă la *infinit.* .Acum avem de-a face cu infinitul *cantitativ* şi cu progresul cantitativ infinit. Hegel face o distincţie intre infinitul calitativ si infinitul cantitativ. iOi arată că înlăuntrul raportului dintre finit şi infinitul calitativ nu există o implicaţie atît de intimă cum găsim pe plan cantitativ. Finitul calitativ nu are in sine, înăuntrul său, negaţia sa, adică infinitul calitativ —in timp ce finitul cantitativ •— nu poate să existe fără infinitul cantitativ. Aceasta înseamnă sublinierea din nou a caracterului contradictoriu al cuantumului, contradicţie care îl urmăreşte chiar cind

[14] *Ibidem*, p. 177.

cuantumul finit, trece in infinitul cantitativ. Am putea spune, pentru a uşura oarecum înţelegerea acestor abstracţii extreme, că, in timp ce pe plan calitativ există, cu toată întrepătrunderea dintre finit si infinit, o deosebire calitativă, pe plan cantitativ aceasta nu există. în sfera etică sau teoretică, intre relativ şi absolut, între etos şi valori sau gîndirc şi adevăr absolut, simţim o tensiune indiscutabilă, care exprimă deosebirea sau distanţa calitativă reală dintre finit şi infinit. Dar in sfera cuantumului nu există acest moment al discontinuităţii.

Mai înainte, Hegel a respins mistica infinitului calitativ, care în teologie şi in metafizica tradiţională, dogmatiza o prăpastie intre finit si infinit (Dumnezeu) sau realitate şi idee. Acum Hegel îşi îndreaptă ironia împotriva misticii infinitului cantitativ, a concepţiilor care au vrut să găsească „eternitatea” (iarăşi religios colorată)

[11] *Ibidem,* p. 203.

în infinitatea timpului. Raţionalistul Hegel işi bale joc de ,,sublimitatea" acestui soi de reprezentări şi ironia lui nu-i cruţă nici pe astronomi, nici pe Kant. Aşa cum la începutul epocii moderne, filosofi, ca Bruno şi lîacon, împreună cu mari oameni de ştiinţă ca, de exemplu, ('opernic, Kepler, Galilei, năruiau bariera dintre lumea, pă,mîntească şi „lumea cerească", arătînd că pretutindeni universul este unul şi acelaşi, alcătuit din una şi aceeaşi materie, Hegel distruge graniţa calitativă dintre finitul si infinitul cantitativ, dintre timp şi „eternitate". „Eternitatea" nu este decît o prelungire a cuantumului obişnuit.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că legea dialectică a transformării cantităţii in calitate nu ar avea aplicare. Extinderea la infinit a cantităţii duce la infinitul mare sau la infinitul mic. însă ele nu reprezintă o nouă calitate statică, definitivă, desăvh sită, aşa cum este implicată în mistica şi metafizica „eternităţii".

Analizînd dialectic antinomiile kantiene cu privire la infinit alea lumii in timp şi spaţiu, Hegel arată că în ele este implicată ideea existenţei unei limite, cit şi a anulării ei dialectice. Totodată,, el critică soluţia idealist-subiectivă a lui Kant, care, neputînd să recunoască dialectica obiectivă, contradicţiile reale, a mutat spaţiul şi timpul înăuntrul conştiinţei.

După Hegel, infinitul matematic cere o *jvsiificare teortiim,* adică o înţelegere dialectică. Hegel a dezvăluit o situaţie istorică reală: in matematicile superioare se folosea calculul infinitezimal, dar fără ea matemal ieienii să se întrebe care este semnificaţia şi justificarea lui teoretică. Hegel a respins, după cum s-a văzut, noţiunea mistică a infinitului calitativ şi cantitativ. El acordă însă o mare importantă conceptului infinitului matematic, arătînd că „de fapt, la baza lui se află conceptrd infinitului veritabil şi fiindcă el stă cu mult deasupra, iu mod obişnuit aşa-numitului infinit metafizic, de pe poziţia căruia se aduc obiecţii contra celui dinţ ii" [15] (ceea ce numea Hegel „adevăratul infinit" este „infinitul actual" din gîndirea.- matematică contemporană).

Justa înţelegere a raportului dialectic dintre cantitate, şi calitate luminează sensul categoriei *măsurii.* Ea nu poate fi înl deasă, dacă nu vedem că negarea cantităţii nu este o noncantitate, ceva „indiferent, şi exterior", ci eliiar calitatea. Categoria cantităţii — fie sub forma numărului (pitagoreicii), fie sul) forma potenţei — TUI poate fi unică şi dominantă, arată Hegel. Numai prin prezenţa cantităţii nu putem explica lumea; filosofia nu poate fi înlocuită, piin matematism sau potenţialism. Măsura însă a putut apă,rea încă din antichitate ca un principiu universal, ea exprimând *esenţa-* fenomenelor, pentru că uneşte cantitatea şi calitatea.

ls> *Ibidem,* p. 229.

ITt*"el face o legătură între măsură si necesitate, măsură şi esenţă. Deşi măsura pare că mai are ceva din aspectul exterior şi unilateral al cantităţii, în fond ea este „adevărul concret al existenţei”, divinizat de popoare. Hegel se gîndeşte aici la sensul etic al măsurii : intr-adevăr, ideea echilibrului, a armoniei, a măgurii morale a fost foarte populară în Grecia antică (formula)ea ei este atribuită lui (.'lcobul, unul din cei „şapte înţelepţi").

Cuprinderea sensului etic în sfera categoriei măsurii ajută într-adevăr la înţelegerea dimensiunilor acestei, categorii ; ea este valabilă, în acelaşi timp, pentru pătrunderea esenţei naturii şi a esenţei .morale a omului. Generalizând practica seculară a ştiinţelor naturii, Hegel afirmă că în măsură este cuprinsă deja ideea *esenţei,* dar >•* măsura nu înlocuieşte esenţa.

Hegel critică gîndirea metafizică (am putea adăuga : gîndirea dominată de tendinţe pozitiviste obsedată de categoria cantitativului sat: gîndirea neexersată dialectic), care nu vede decît schimbarea sau acumularea cantitativă, gradualitatea. „Orice naştere şi orice moarte, in loc să fie un neîntrerupt: puţin-eîte-puţin, e dimpotrivă, <» întrerupere a acestuia şi e salt «lin schimbarea cantitativă în. schimbare calitativă” [Jli]. Hegel atacă energic dictonul metafizic *JSalvm non ferit salin#,* în care mai credea încă Leibniz, cu toate intuiţiile lui dialectice geniale. Hegel însă vorbeşte în numele unei epo.-.i care a cunoscut saltul calitativ în istorie (Revoluţia franceză) oare a trăit o vastă frământare etică, spirituală, oaie a început să vadă şi natura prin altă prismă decît cea strict, matematic-cantitat.ivă.

în istoria biologiei, preformismul este o bună ilustrare pentru aeea,'tă neputinţă metafizică de a înţelege noul : prel'ormiştii considerau eă organismul este dinainte gata format in germene, în embrionul unei fiinţe. O astfel de concepţie mecanicistă era la antipodul înţelegerii esenţei fenomenului biologie, era incapabilă de a concepe evoluţia ca schimbare calitativă, ea apariţie a noului.

înţelegerea dialecticii canlitate-calitate este un drum spre pătrunderea esenţei lucrurilor. După cum s-a văzut, de cele mai multe ori, aspectul cantitativ este denumit de Hegel „exterior”. El este „exterior” faţă de calitate, faţă de esenţă. Dar măsura, ca o .sinteză superioară a cantităţii şi calităţii, poate să ducă spre cunoaşterea esenţei lucrurilor. De data aceasta, trecerea de la măsură <pre esenţă nu este o trecere artificială forţată.

Ezenfa. Ksenţa este una din categoriile care au pasionat cel mai mult pe filosofi, una din categoriile cele mai discutate în istoria filosofiei. Desigur eă ceea ce au căutat si au găsit în ea diversele şcoli saa doctrine filosofice a fost diferit, după emu diferite au fost şi poziţiile ideologice, care au determinat interpretarea categoriei esenţei. Convingerea primilor materiali şti greci că sub varietatea fenomenelor, a existenţei nemijlocite, trebuie să existe un principiu, un teniei sau o esenţă a lucrurilor, a fost liotă rit oare atît pentru semnificaţia filosofiei, cît şi pentru istoria ştiinţei, căci această convingere a însemnat intuiţia justă a raportului dialectic dintre fenomen şi esenţă. Platonismul însă, din motive axiologice, a maivat existenţa urmi dezacord fundamental între lumea fenomenelor ca lume sensibilă, variată, temporală şi lumea ideilor veşnice, neschimbătoare. Teologia creştină, inclusiv scolastica medievală, a afirmat că Dumnezeu este esenţa universului.

De-abia în ştiinţele modeme ale naturii, esenţa trebuie căutată în

[11] *Ibidem*, p. 335.

lumea reală, iar filosofia, legată de ele a repus problema pe terenul nat urii.

în concepţia lui Hegel, trecerea de la. fiinţă la esenţă este 1111 adevărat salt calitaliv, dar un salt „in jos", în *adincime.* ..c obo- rîi'ea” în esenţă este un drum al cunoaşteiii, iar nu o opoziţie ontologie-axiologică între două lumi, una inferioară, şi alta superioară. Concepţia despre esenţă a lui Hegel este de *ordin gnoxfologic* şi are o *semnificaţie obiectivă.* Esenţa nu se lasă pătrunsă dh^et. Ea înfăţişează cunoaşteiii mai îutîi aparenţa *t'Schein).* Hegel ,nsă; interpretează raportul dintre aparenţă şi esenţă, ea şi cum lealitatea obiectivă ar exista în funcţie de cunoaştere. Numai *pentru 'noi* realitatea obiectivă se înfăţişează *mai iniii* ca fenomen şi *apoi* ca esenţă. Este clar că din punct de vedele ontologic, nu există aici nici o *anterioritate,* ea există numai pentru procesul cunoaşterii umane. Cîtid Hegel vorbeşte despre „mişcarea” fiinţei spre esejvţă, sensul just al acestei formulări este cel gnoseologic.

în linii mari, după cum se ştie, esenţa este la jumătatea drumului intre fiinţă şi concept. Acestea sînt şi cele trei etape ale cunoaşteiii : fiinţă-esei 1 ţ a -con cep t-. Dar este limpede că din punct de vedere ontologic nu putem accepta acest *finalixm gnoseologie.* La Hegel, „mişcarea” categoriilor lumii are o direcţie : spre concept. Ca. şi cum lumea, obiectivă există de dragul cunoaşterii !

Totuşi, pentru Hegel, aparenţa, este un moment obiectiv, iar nu o creaţie a conştiinţei, ca în idealismul subiectiv. Totodată, aparenţa este legată de esenţă. Acesta ar fi primul aspect al raportului dialectic dintre aparenţă şi esenţă : opoziţie, dar şi legătură inextricabilă. Un alt aspect este următorul: aparenţa fiind nimic, nulitate, ea aduce în esenţă acest caracter negativ al ei. "Pe de altă parte, aparenţa nel'iind ruptă de esenţă, înseamnă, că nulitatea ei este, de fapt, esenţă. Aceasta se relevă deci ca avînd ea iusăşi o natură negativă. „Esenţa e reflectare, este mişcarea devenirii şi vi trecerii care rămîne în sine însăşi, mişcare, unde ceea ce e distinct <lc !?'enţă esle determinat, simplu, numai ceea ce e în sine negativ este determinat ca aparenţă” [53].

Toate aceste caracterizări, deşi au uneori un aspect întrucît va scolastic, sint însă justificate. Căci Hegel se străduieşte să demonstreze implicaţia adîneă, inextricabilă, dintre aparenţă şi esenţă, dintre exterior şi lăuntric, dintre nemijlocit sau inesenţial şi esenţial. Orie*- s-ar putea spune despre aparenţă se referă deci implicit şi la esenţă; orice se poate afirma despre esenţă se referă implicit: — deşi nu vizibil şi in mod manifest — şi la aparenţă.

Aparenţa trece în esenţă; această trecere este „reflexia” sau „cufundarea” 111 adîncime. Hegel insistă în chip deosebit asupra sensului *obiecţii'* pe care îl arc reflexia, deoarece kantianismul înti- păii-e in mintea tuturor sensul *subiectiv,* analitic, al reflecţiei.

Toate aceste analize subtile an rostul nu numai de a demonstra — împotriva agnosticismului, care separă aparenţa de e- senţă — *implicaţia* inextricabilă dintre existenţă şi esenţă. Ele au totodată menirea de a pregăti înţelegerea caracterului contradictoriu, dialectic, al esenţei. Căci esenţa, arată Hegel, se înfăţişează ca *identitate, deosebire (Untersc.hied), opoziţie (Uetjensatz).* Ele. sînt *Wexenheiten,* determinările reflectate sau delerminările reflexiei. Ele pregătesc înţelegerea, categoriei *contradicţiei*

[!?] *Ibidem,* p, .ÎKIÎ.

(Widerspruch).

Determinările reflexiei. (Wesenheiten). Aceste categorii, printre care mai importante sînt identitatea şi contradicţia, tiu apar pentru prima oară în *Logică.* Hegel le-a folosit încă în analiza fiinţei şi devenirii. Dar de-abia acum ele sînt analizate, pentru că Hegel le socoteşte categorii ale reflexiei, ale adîncimii, categorii fundamentale. Kămîne însă o întrebare: de ce Hegel n-a socotit: şi devenirea o categorie fundamentală, o categorie a esenţei.'

Incă din analiza devenirii, Hegel s-a ciocnit de limitele şi Înţepenirea gîndirii metafizice. De data aceasta, ciocnirea va fi mai puternică; va fi ciocnirea dintre gimlirea încremenită pe principiul identităţii şi gîndirea dialectică, dintre reflecţia „exterioară", care porneşte de la primatul logic şi reflecţia „absolută", care năzuieşte să redea dialectica obiectivă. Hegel face acum, pe larg, procesul gîndirii metafizice, care şi-a legat soarta de aşa-zisele „principii ale gîndirii": principiul identităţii şi al noncontradicţiei (A A şi A nu poate fi simultan A şi nou-A). Hegel pune problema din pinu'l' de vedere *ontologic,* din punctul de vedere al obiectului, al fenomenelor : de ce trebuie să acceptăm că numai principiul identităţii trebuie să fie universal valabil? Oare categoriile existenţei, cantităţii, calităţii etc. nu au aceleaşi drepturi ?

Hegel reaminteşte definiţia aristotelică a categoriei : ceea ce se]>oate afirma despre existent. Şi cu acest prilej, el dă propria sa definiţie a *caiet/oriei,* definiţie deosebit de importantă : „...Numai că un mod deteiminat de a fi al fiinţei e în chip esenţial o trecere in opusul lui; negativul oricărui mod determinat e tot atît de necesar ca el însuşi; fiecăiui mod deteiminat nemijlocit îi stă in faţă alt mod deteiminat nemijlocit”[54].

Sistemul, categoriilor este deci o reţea dialectică, în care nici o categorie nu poate ti concepută fără contrariul ei. Categoria identităţii nu este, prin urmare, o categorie supremă, avîml o situaţie specială, privilegiată, decît dacă am accepta punctul de vedere idealist-subiectiv, după eaie categoriile subiectului trebuie să „domine” lealitatea obiectivă sau „să prescrie legi” naturii, cum voia Kant. Acest punct de vedere idealist-subiectiv neavind nici o justificare, o dată cu el cade si pretenţia principiului identităţii de a domina toate celelalte categorii, de a se ridica deasupra reţelei de categorii, deasupra i dariilor de interacţiuni şi opoziţii.

Hegel arată că este nelogică însăşi ideea că totul este identic-: „Cînd totul este identic cu. sine, cînd totul e lipsit de diversitate şi e suslras opoziţiei, acest tot nu are fond” [1M]. Identitatea, *implică* deosebirea, căci din moment ce aiiimi că două sau mai multe lucruri sini asemenea, afinni implicit că ele sînt „două” sau „mai multe”, adică neidentice, deosebite.

(iindirea metafizică nu vede acest lucru. Ea foloseşte identitatea *ubstraclă,* adică pune *alături,* una lingă- alta-, identitatea şi deosebii ea, ea ciede că-şi poate peimite „să distingă” *mai intri* identitatea şi *apoi* deosebirea. Cînd afirmă („pune”) identitatea, este evident că face abstracţie de deosebire, iar cind „pune" deosebirea-, uită de identitate, (iindirea metafizică jertfeşte tocmai *trecerea* unei categorii in cealallă, mpe legătura lor vie, organică. Identitatea şi deosebirea nu sînt insă categorii ale intelectului, ci ale esenţei, care nu e abstractă, ci coneietă, nu e statică, „moartă”, ci „o îespingeie internă”, o „nonidentitate”.

Hegel arată apoi sterilitatea principiului identităţii din punct de veri ei e logic şi gnoseologic. A - A nu-i decît.- expresia unei tautologii goale. Cine nu vede (ă identitatea implică deosebirea face din principiul identităţii o caiacterizaie foimală, unilaterală, lipsită de adevăr. Cînd Hegel dedaiă că identitatea ca principiu sau normă de gîndiie este fmmală şi falsă, el o face din punctul de vedere al *'ultrajului,* al criteriului *ioiaiiiălii.* Idealul gnoseologic şi metodologie al lui Hegel este întiegul : „Adevărul este întiegul”. Această regulă metodologică este acum astfel aplicată : „Întiucît- se afumă că identitatea esle imperfectă, e piezentă în faţa gîndirii totalitatea, cu care, comparată, identitatea, apare imperfectă” [20]. Pe de allă pai te, gîndirea metafizică işi dezvăluie *lipsa* sau incapacitatea de a înţelege „mişcarea negativă[7]’.

Contradicţia (der)Y idersprucli) este miezul esenţei, categoria de bază, care este de fapt prezentă şi implicită în identitate, deosebire si opoziţie. în timp ce opoziţia este unitatea identităţii şi deosebirii, contradicţia este unitatea momentelor „caic sînt întrucît nu sînt o unitale".

Contradicţia este un întreg, în care, pe 1 întră faptul că momentele nu pol exista imul fără altul, iar existenţa unuia implică nonexistenţa celuilalt, se implică şi excluderea lor reciprocă. Contradicţia, spre deosebire de opoziţie, *se rezolvă.* Kezolvarea. contradicţiei este *fundamentul* sau *temeiul*, o nouă categorie, definită de Hegel ca unitate a pozitivului şi

[54] *Ibidem,* ţ. .’Hi-l.

negativului. Contradicţia se rezolvă pentru că atît pozitivul, cit şi negativul, se anulează fiecare pe baza propriei lor independenţe. Aceasta face ca fiecare din momente să se desvăluie ca o trecere in celălalt.

Hegel stăruie din nou asupra faptului că contradicţia se impune ca obiectivă, independentă de conştiinţă, silind conştiinţa s-o recunoască. Gîndirea metafizică, reflecţia exterioaiă, subiectivă, se sileşte să ţină despărţite unul de altul momentele contradicţiei : „Lipsa de familiaritate eu natura acestor determinat ii face să se creadă că această încurcătură ar fi ceva impropriu, ceva rău, care nu trebuie să se întîmple, atribuindu-le uneori erori subiective. Această trecere unul în altul a pozitivului şi negativ ului rămîne de fapt pură confuzie, atîta timp cît nu există conştiinţa necesităţii acestei transformări” [21].

Hegel arată totodată că, dacă icflecţia exterioaiă se hotăiaşte să accepte pozitivul ca ceva obiectiv-, ea dă îndărăt. în faţa negativului, pe. care îl consideră subiectiv. Dar aceasta ar fi tot atît de absurd, ca şi cînd ai susţine că numai lumina pozitiv ă este obiectivă, iar întunericul nu, ca şi cum ai izola vii tu tea de viciu şi adevărul de eioare. Viaţa ne aiată că viitutea însăşi nu poate fi concepută decît ca o luptă, ca un efoit în oaie se împleteşte pozitivul cu negativul, fiăul este ceva foaile ieal, el este „negativita!ea pozitivă”. Numai nevinovăţia — ea o „lipsă” atît a îăului, cit şi a binelui — este indiferentă fată de negativ, cît şi de pozitiv. Adevărul este pozitiv faţă de obiectul caie se ceie cunoscut, cu care coincide cunoaşterea. Eroaiea nu este o „lipsă” de păueie. ci o

-° *Ibidem*, p. 398.
Ibideni,]>. *422.*

forma care nu corespunde obiectului; ea este deci ceva pozitiv, real, in contradicţie cu adevărul. Numai ignoranţa nu-i nici pozitivă, nici negativă.

Analizînd aşa-numitul principiu al terţului exclus, Hegel îl respinge ca superficial şi „trivial”, întrueit nu spune nimic despre esenţa lucrurilor. Acest principiu pretinde că nu există nimic care să nu fie A sau non-A. Dar acest al treilea „exclus” există ! Este chiar A, care poate fi sau 4- A, sau — A !

Niciodată, de la Heraclit pînă la Hegel, nu mai fusese proclamată cu atîta tărie contradicţia drept esenţă a lucrurilor. Dar in timp ce lui Heraclit dialectica, adică recunoaşterea devenirii şi a luptei, îi apărea ca o iutuiţie rezervată unor aleşi, merită subliniat că pentru Hegel lucrurile nu stau astfel. El afirmă că „o <le- terminaţie absolută a esenţei trebuie să se găsească în orice experienţă, în tot ce e real, in orice concept” [22]. în al doilea rînd, este importantă sublinierea contradicţiei ca simultan *obiectiv#* (în realitate) şi *.subiectivă* (în experienţă şi concept). Ra nu trebuie căutată ca şi cum ai- fi ceva rar şi excepţional sau anormal, căci ne izbeşte la orice pas. însăşi mişcarea- exterioară, sensibilă, este fiinţa determinată, nemijlocită a contradicţiei.

Temeiul (Grund). Analiza acestei categorii, una din cele mai grele de urmărit din cauza caracterului ei abstract si ermetic, arată că fundamentul sau temeiul este *ultima* determinare a esenţei, este finalul contradicţiei sau contradicţia rezolvată. Acum Hegel accentuează acest aspect sau această determinare a esenţei : prin faptul că este şi temei — nu numai contradicţie şi ciocnire, tensiune şi impuls neîmplinit —, esenţa este *temeiul existenţei.* Contradicţia este momentul ciocnirii, al distrugerii reciproce a contrariilor. 'însă această distrugere nu-i absolută, ci dialectică, ea implică momentul conservării. *Tensiunea, criza ete. nu duc la neant, ci constituie mo- torul mişcării, al dezvoltării.* Viaţa ne înfăţişează nu numai crize, ci şi faptul biruinţei asupra crizei, asupra ciocnirii şi măcinării reciproce a pozitivului şi negativului.

Categoria temeiului n e înfăţişează deci ceea ce se păstrează din contradicţie, ceea ce urmează după contradicţie sau rezolvarea contradicţiei. în contradicţie, pozitivul şi negativul au fiecare o relativă independenţă. Prin rezolvarea contradicţiei, această independenţă este anulată şi depăşită dialectic. în timp ce reflecţia exterioară rămîne fixată asupra momentelor opuse ale contradicţiei, gîndirea dialectică trebuie „să meargă la temeiul ei“, să se rezolve.

Introducerea categoriei temeiului își are rostul ei. Metafizica speculativă caută un temei al lumii în afara ei, un sprijin în divinitate sau in diverse alte principii. Hegel vrea să arate că nu există un

-- *Ibidem,* p. 120.

alt temei decît esenţa însăşi. în metafizieile speculative, temeiul lumii era aflat în *opoziţie* cu existenţa, ceea ce duce la o dedublare absurdă a lumii reale, la o despicare metafizică a realităţii. Dialectica hegeliană a temeiului propune această soluţie dialectică obiectivă : temeiul lumii este în ea însăşi.

Din punct de vedere gnoseologic, al procesului cunoaşterii, există un proces contradictoriu : dacă vrem să aflăm temeiul unui lucru, pornim de la determinările lui. Atunci determinările ni se par temeiul lucrului, iar adevăratul temei ne apare ca o' urmare a determinărilor. în fond, raportul este invers. Orice lucru finit este contra-dictoriu. Care este temeiul lui : determinările lui contradictorii sau contradicţia însăşi? Răspunsul este evident: contradicţia este temeiul, deşi în procesul gîndirii noi pornim de la determinările contradictorii. Aşadar, temeiul lucrurilor nu este *alteera* decît contradicţia, esenţa lucrurilor.

Penl.ru a lumina mai bine dialectica temeiului, Hegel tace legătura: cu altă pereche de categorii : *întîmplător* şi *necesar*. Ceea ce-i finit este şi întîmplător, aflîndu-se în opoziţie faţă de necesar, (iindirea caută temeiul a tot ceea ce-i întîmplător, caută necesit a-l ea. Fenomenele, ca finite, sînt şi întâmplătoare şi contradictorii. Căutînd esenţa lucrurilor, gîndirea descoperă şi necesitatea lor.

In mersul gîndirii, trecerea de la existenţă la esenţă, de la întâmplător la necesar — apare ca un proces contradictoriu. Această contradicţie există, dar ea este numai un moment, aceasta nu Irebuie uitat. Deşi căutînd temeiul lucrurilor se pare că noi căut ăm „alteeva“ decît lucrurile — iluzie pe care a absolutizat-o metafizica speculativă — în fond, temeiul nu este şi nici nu poate fi „altceva" decît esenţa lor. Hegel se simte îndreptăţit să arate că de-abia in felul acesta capătă semnificaţie, şi nu mai este o simplă tautologie, dictonul tradiţional, pe care a pus un deosebit accent Leibniz : că „totul îşi are raţiunea sa suficientă". Fără înfăţişarea dialecticii existenţei şi a esenţei, a contradicţiei şi a temeiului —, acest principiu apare ca o tautologie.

"Rezultatul analizei temeiului sau fundamentului poate părea în primul moment nesubstanţial. în fond, el are valoarea criticii care risipeşte erorile si iluzionările : Hegel dovedeşte că o îndelungată tradiţie filosofică, antică si medievală, îşi proiectase un ţel fictiv şi crease o pseudoproblemă.

Continuînd analiza temeiului, Hegel încearcă să lumineze problema sub un nou aspect, aducînd în discuţie o nouă pereche de categorii : *materie* şi *formă.* Rezultatul anterior a fost dezvăluirea caracterului formal, aparent, al dedublării; în fond, prin conţinut, temeiul si întemeiatul sînt identice. Şi totuşi ele nu sînt identice. Noua pereche de categorii — formă şi conţinut — are menirea să lămurească acest lucru.

Aristotel a apelat la dualitatea materie-forma pentru a răspunde la întrebarea ontologică: ce este forma? Aspectul pozitiv al chipului cum a înţeles Aristotel această categorie a fost de a concepe forma în opoziţie cu ideea platonică: nu în afara Uimirilor, ci *în* lucruri. Aristotel n-a putut insă să renunţe la finalismul său global în interpret a rea formei, pe care a socotit-o drept un principiu activ, in opoziţie cu materia pasivă. Aristotel, şi scolasticii după el, tindeau să reducă esenţa lucrurilor la forma lor; forma le apărea ca un fel de „principiu[44] sau „forţă“, care determină evoluţia, desăvîrşirea fenomenelor *(entelehia).* Astfel, sufletul este, după Aristotel, „forma trupului[44]. Plot in a înţeles forma ca un principiu spiritual, mistic, care determină alcătuirea lucrurilor, iar scolasticii au dus pînă la capăt sîmburele idealist al concepţiei aristotelice despre, formă, identifieînd-o cu conceptul, ajungînd astfel iarăşi la poziţia platonică. Aşa. de pildă, scolasticul Joaunes Scotus consideră că formele sint idei sau prototipuri, modele ale lucrurilor în sens platonic. Incă Nicolae Cusanus afirmă că „forma dă esenţa lucrurilor[44].

Hegel, în ciuda analizei iui adesea obscure, afirmă totuşi limpede că forma nu trebuie altfel înţeleasă decît: ca expresie a lucrului însuşi, ca un tip de fundament care nu poate fi detaşat de materia itisăşi. Din această cauză, arată Hegel, nici n-are rost să

întrebi *cum* ajunge forma să fie în relaţie cu esenţa, căci forma este de nedezlipit de esenţă.

Deosebind materia de formă, Hegel arată că ele sînt inseparabile. inexistente una fără alta : materia fără formă este o abstracţie goală, forma fără materie, de asemenea, deoarece orice formă are nevoie de un substrat, presupune un substrat. Materia este „pasivă[44] faţă de formă, dar forma nu este nimic fără materie. „Materia trebuie să primească o formă, iar forma trebuie să se materializeze, să-şi dea în materie identitatea cu sine sau subzistenţa[4 4 23]. Hegel nu concepe forma ca ceva „superior[44] materiei. „Ceea ce apare ca activitate a formei e apoi tot atît de. mult şi mişcare proprie a materiei însăşi"

Deşi îl criticase pe Platon pentru separarea ideilor de materie, Aristotel nu reuşise încă să depăşească teza platonică despre superioritatea formelor netrecătoare asupra materiei trecătoare (vezi, de pildă, cartea a Xl-a a *Metafizicii).* Hegel a înlăturat, în principiu, prestigiul formei 'ea superioară materiei. Atît forma, cit şi materia sint finite. Xu există o „lume a formelor[44] sau un „prim motor[44] divin de la care vine mişcarea, ci materia însăşi se află în mişcare. Este clar că această interpretare a lui Hegel valorifică rezultatele ştiinţelor moderne ale naturii, care au lichidat eu concepţia aristotelică a- formei.

în problema temeiului exista conceptul tradiţional al „necondiţionatului". Se considera că mintea omenească merge din cauză în cauza, cerînd cu necesitate să ajungă la o ultimă cauză „necondiţionată". Numai „necondiţionatul" putea fi „temei suficient". Hegel arată că acest, „necondiţionat" este relativ', căci orice condiţie este, la rîndul ei, condiţionată. în al doilea rînd, condiţia unui fenomen nu este temeiul lui, — Hegel accentuează deci deosebirea- care trebuie făcută între condiţie şi temei. Condiţia unui lucru nu este temeiul lui ; ea este numai ceva fără de care fenomenul nu poate avea. loc. „Necondiţionatul" se reduce, in ultimă instanţă, la coincidenţa dintre condiţie şi temei. „Necondiţionatul" nu trebuie deci căutat undeva intr-o lume transcendentă, cum îl căutau, în speculaţiile lor, metafizicienii antici şi medievali (de exemplu „primul motor” al lui Aristotel, care trebuie să fie nemişcat, deci opus mişcării, pentru a da impuls mişcării). „Această unică unitate de conţinut .«,i de formă a amindurora este *adevăratul necondiţionat, e lucrul în■ -rine însuşi^* [25].

Hegel luminează, în sfîrşit, în acelaşi spirit aniimetafizic, ce trebuie înţeles prin temei : sensul lui n-are nimic misterios, şi Hegel are tocmai meriiul de a fi demonstrat sterilitatea şi absurdi- fah'A .-speculaţiilor care căutau temeiul lucrurilor într-o lume transcendentă' sau într-un factor unilateral. Temeiul este esenţa- lucrului : determinările lucrului sînt deci şi ale lui. Deoarece temeiul nu se redare la o determinare sau alta, el este *totalitatea* determinărilor lui.

Fenomenul. Pentru a cunoaşte un lucru trebuie cunoscută esenţa, lui, temeiul lui. Cunoaşterea esenţei este un proces care pleacă de l,i fiinţă şi revine la existenţă. Punctul final nu poate fi insă punctul iniţial, căci cunoaşterea s-a îmbogăţit tocmai cu pătrunderea temeiului lucrului. Cunoaşterea pleacă de la nemijlocit, foloseşte reflexia —- adică pătrunderea 111 esenţă — devine deci mijlocită (mediată). După această mijlocire, cunoaşterea are lucrul în totalitatea lui aşa cum este el. Acest proces, care este in fond gnoseologic, Hegel îl descrie însă ca pe un proces pur categorial, ca şi cum categoriile singure s-ar transforma una în alta. Conform acestei ipostazieri, categoria temeiului se transformă în categoria fenomenului. Hegel spune că acum „lucrul trece în existenţă" *(Exiftlenz).* K1 foloseşte deci termenul nou *E-ristenz* pentru a-l deosebi de *Sein* (Fiinţa), pentru că *Sein* este începutul cunoaşterii, în timp ce *Eristenz* estu rezultatul ei.

Ceea ce-i pozitiv în noua categorie a existenţei este faptul că, prin ea, Hegel

[23] *Ibidem,* p. 4Î18.

-[4] *Ibidem,* p. “MO,

vrea să sublinieze că esenţa nu rămîne misterioasă,

îu *Ibidem*, p. 462.

inaccesibilă cunoaşterii, ci, dimpotrivă, este pe deplin exteriorizată, adică accesibilă : „Esenţa a trecut. în existentă. Aceasta este manifestarea absolută a esenţei, dincolo de care nu a rămas nimie“ [28]. Astfel, existenţa poate fi numită, manifestarea sau fenomenul esenţei, dacă subînţelegem prin fenomen manifestarea esenţei.

Tot ceea ce-i existent este lucru. „Lucrul în sine“ este lucrul luat izolat, lucrul abstract, fără determinări, fără relaţii, scos din complexul de legături care domnesc între fenomene. Hegel critică concepţia subiectiv ă, care pretinde că lucrul-in-sine n-are o varietate de conţinut proprie, ci îi este introdusă din afară, prin conștiința noastră. El îi opune teza după care calităţile aparţin lucrului însuși, ele constituind conţinutul lucrului. însușirile sau calităţile lucrurilor nu trebuie deci înţelese, arată Hegel, ca ceva separabil de lucruri *y* ele *sînt* lucrul, expresia relaţiilor, a legăturilor dintre lucruri. Lucru 1- în-sine nu este deci un fel ele „bază[44] a lucrului propriu-zis. E! este identic cu existenţa sa, se manifestă prin relaţii exterioare, este supus astfel transformării.

Fenomenul are două laturi : latura existenţei determinate, întîmplătoare, neesenţiale, supuse schimbării, naşterii, pieirii şi latura • neschimbătoare sau „liniștită[44](legea). Ambele laturi se întrepătrund reciproc şi nu pot exista una fără alta. Hegel descoperă legile *în* lucruri, în timp ce pentru Kant intelectul este ..legiuitorul naturii[44].

Hegel constată că fenomenul este mai bogat-, mai complicat decît legea. Apoi, deşi conţinutul legii şi al fenomenului este acelaşi, totuşi fenomenul este legea în mişcare, în schimbare şi transformare contradictorie. Legea fenomenului este identitatea lui cu esenţa. Astfel legea este „un raport esenţial[44], este desăvîrşirea unităţii între cele două lumi. El se înfăţişează sub trei forme, trei raporturi raportul dintre *întreg şi părţi,* dintre, *forţă şi manifestarea ei,* dintre. *interior şi exterior.*

Înfăţisînd. categoriile *interior* şi *exterior* ca inseparabile, Hegel continuă critica pe care a început-o împotriva metafizicii speculative atunci cînd a abordat dialectica esenţă-fenomen, (’itindu-l şi apro- bîndu-I pe deplin pe, Goethe, Hegel rupe cu tradiţia speculativă care reduce „absolutul[44] sau „esenţa[44] la categoria unilaterală a *interiorului.* Veacuri de-a rîndul, profitînd de insuficienţa cunoştinţelor ştiinţifice, de ignorarea legilor naturii, metafizica speculativă proiectase o lumină falsă asupra „străfundurilor[44] absolutului, dis- preţuind realitatea, natura, nemijlocitul. Pentru Hegel, exteriorul e o expresie a esenţei, ca şi interiorul.

Realitatea. 'Hegel critică toate încercările de a determina „Absolutul[44] printr-o categorie sau alta, încercări care, în mod arbitrar, vor sil înlocuiască *totalitatea* determinărilor. Filosofia trebuie să redea „deosebirile conţinutului'[4] sau „conţinutul depliu“ al fenomenelor. 'în această viziune dialectică, finitul nu-i cîtuşi de puţin depreciat şi nu dispare ca atare; el este „o expresie şi o imagine a Absolutului". ('alegoria *realităţii* este deci legată inextricabil de categoria „Absolutului*[1]; „Absolutul" nu mai este un „adînc“ misterios, ei *o totalitate* care se manifestă prin infinit si relativ, prin exterior şi fenomene. Reflecţia metafizică nu poate ajunge la „Absolut/- pentru că îl rupe de propriile sale manifestări, de propriile sale categorii. *Lumea, reală -însăşi este expresia. „Absolutului*".

Dacă analizăm conţinutul posibilităţii, găsim, arată Hegel, aceeaşi totalitate a condiţiilor pe care am aflat-o în analiza temeiului sau fundamentului. Cînd spunem că un lucru este posibil, afirmăm că există prezente condiţiile existenţei lui. Cînd există *toate* condiţiile, atunci posibilitatea trece în necesitate, *trebuie* să se transforme în *realitate.* Necesitatea transformă deci posibilitatea in realitate, a i ii h i 1 i n < 1 î n t î. m p 1 ar ea.

Atît; timp cit nu este inţeleasă, necesitatea apare ca „oarl>ă“ apare, în chip paradoxal, ca ceva întîmplător, deci drept contrariul ei. Părerea aceasta curentă este determinată de faptul că necesitatea apare ca împrejurări haotice, care n-ar avea nici

o legătură între ele. Cînd cercetăm însă, descoperim legăturile, descoperim „raportul absolut", raportul esenţial, care este *necesitatea.*

Hegel analizează acest raport prin cele trei „categorii de relaţie", pe care le analizase si Kant: substanţa, cauzalitatea, interacţiunea. După Hegel, realitatea este un ansamblu de legături atît, sub aspectul necesităţii, cit şi sub aspectul existenţei permanente.

Lojjica subiectivă

Conceptul. O dată cu categoria conceptului începe „logica subiectivă". Este acea parte a *Ştiinţei logicii,* în care Hegel trece de la analiza categoriilor obiectului („logica obiectivă") la categoriile gîndirii. *I,o(/ica subiectivă* cuprinde trei părţi mari : subiectivitatea, obiectivitatea, ideea. Din însăşi enumerarea temelor se vede că este vorba de aplicarea „triadei" : Ideea, în concepţia lui Hegel, este sinteza şi totodată rezolvarea momentelor antitetice ale subiectivităţii şi obiectivităţii.

După Hegel, conceptul este „imperiul subiectivităţii sau al libertăţii". Gîndirea este libertate, prin concept se poate domina realitatea, necesitatea poate fi „depăşită" dacă este înţeleasă, libertatea este gîndire. Aceste teze constituie baza ideologică a logicii subiective, bază pe care logica dialectică şi teoria cunoaşterii le au comune, în sistemul hegelian, cu filosofia naturii, istoriei, artei, istoria filosofiei ete.

Introducerea, *Despre concept în gene,ml,* roia pledoaria împotriva agnosticismului şi iraţionalismului, împotriva inerţiei «le gindire în domeniul logicii, împotriva concepţiei metafizice asupra logicii formale. l)ar în sistemul idealismului obiectiv al lui Hegel, conceptul *devine.* baza lumii obiective : avem teza dialectică valoroasa despre *procesul* cunoaşterii — de la intuiţie nemijlocită la concept - . dar care este împletită cu o teză idealistă: în fond, procesul prin care conceptul „se dezvăluie*[4], este totodată adevărata *bază* a tuturor fenomenelor. Natura şi societatea nu sînt atunci decît treptele devenirii conceptului. Procedeul lui Hegel este tot timpul acelaşi: transformarea gnoseologicului în ontologie, aplicarea consecventă a convingerii lui fundamentale că, deoarece conceptul este dominarea realităţii obiectiv e *pe plan teoretic,* el trebuie să fie, totodată, *haza ontologică* a universului.

Hegel este de acord cu Kant numai în ce piveşte latura- psihologică, genetică, a formării conceptului. Pentru a avea un concept, gindirea are nevoie de intuiţie, ('are ne procură conţinutul variat luat din realitatea obiectivă. Hegel arată cum Kant, după ce afirmă *obiectivitatea,* conceptului, îl declară pur *subiectiv* şi în general ceva *formal.* în chipul acesta, intelectul devine o formă goală, căreia nu-i pasă (le conţinutul primit de la lumea obiectivă, iar conceptul nu mai oglindeşte nici el realitatea. Nu-i de mirare atunci că apare atît de sărac conceptul, din moment ce el apare ca opus realităţii sensibile, concrete. Conceptul apare ca „o neputinţă a intelectului'', neputinţa de a înfăţişa bogăţia realităţii.

Hegel combate energic această concepţie, care sărăceşte conceptul şi care în fond pune în discuţie valoarea gîndirii. El consideră teza lui Kant despre judecăţile sintetice apriori drept- început ul înţelegerii nat urii conceptului, căci concepi ul este intr-adevăr opus acelei identităţi goale, abstracte, lipsite de diferenţiere internă.. Dar Kant n-a dus pînă la capăt această teză ; el s-a oprit la sensul ei psihologic, n-a mers pînă la recunoaşterea faptului că noţiunea, gîndirea, reflectă prin diferenţierile şi sintezele ei — însăşi reali tatea.

Preţuind critica pe care a adus-o Hegel kantianismului, trebuie arătat însă că Hegel, în schimb, a fost departe de a pune problemele cunoaşterii cu ascuţimea, rigoarea şi profunzimea specifică, lui Kant.

Teoria hegeliană a conceptului analizează pe rînd : 1) subiectivitatea (sau conceptul formal); 2) obiectivitatea (sau conceptul obiectiv) şi 3) ideea (sau

conceptul adecvat).

Conceptul formal mu subiectivitatea. Mai iutii, conceptul este „formal”, întrucît este începutul gîndirii; el trece apoi în judecată şi silogism. Această mişcare duce la transformarea subiectivităţii în obiectivitate. Primul moment al mişcării conceptului este numit „subiectivitate”, pentru că, Hegel, în mod consecvent, consideră subiectiv ceea ce-i formal, rigid, ceea ce-i rodul reflecţiei exterioare, iu opoziţie cu obiectul, cu lucrurile înseşi, cu mişcarea conceptelor, care oglindeşte mişcarea lucrurilor.

Intelectul, spre deosebire de raţiune, nu-i capabil să ne dea. decît *conceptul tjenrml,* care cuprinde trei momente : universalul *(Alhjemcinhnt),* particularul *(liesomltrhi-H)* şi singularul *(Ein- zel hei!).*

Genurile reprezintă o ierarhie in sus şi în jos. Genurile, inferioare au o „rezolvare” într-un universal superior. Viaţa, spiritul, eul ete. sînt concepte particulare a căror rezolvări' o reprezintă „conceptul absolut” - Ideea.

Particularitatea, determinarea, diferenţierea se fac deci tot timpul prin universal, prin conceptul general. Hegel nu uită să sublinieze, că aceste treceri oglindesc trecerii»' reale, ontice. ..Conceptul este *concretul* si *crea ce e mai botjat,* fiindcă el este temeiul şi *totalitatea* determinaţiilor premergătoare ale categoriilor fiinţei şi ale determinaţiilor reflexive: acelea se ivesc de aceea în el însuşi” '. Conceptele trebuie să fie determinate, recunoaşte Hegel, dar determinarea aceasta este pentru cunoaşterea lumii obiective un mijloc, iar nu. im scop în sine. Trecerea şi determinarea sînt amîmlouă mijloace, căi, - noi spunem metodă.

în cadrul analizei conceptului particular rntilnim un pasaj important care arată: cum înţelegea Hegel raportul dintre natură si concept. în timp ce planul logic ne înfăţişează o piramidă de concepte in care domnesc raporturile dintre nniversal-particular, natura, şi spiritul sînt mai *variate.* Ele se înfăţişează ca o florescenţă in jurul conceptului, în jurul axei pe care o reprzintă scheletul general-partieular. Isaturii şi spiritului le este dată libertatea de a crea o bogăţie de forme pe care nu o cunoaşte conceptul şi care nu-i este nici îngăduită, nici necesară. Conceptul poate merge „in jos", spre concret, pînă la singular. Fiind concept, conceptul singular răinîne general. Numai aparent. îşi pierde generalitatea; în fond el este ducerea consecventă., pînă la capăt, a principiului determinării, partieulaiizării sau specificării. în singular, generalul coboară pînă la ultima sa treaptă do generalitate, dar rămînhtd general. Singu- laiul este identitatea concretă a generalului si particularului. Sin- gulaiul, în ciuda aparenţelor, este o totalitate, însă o *loialitate determinată* sau *concretul totalităţii.*

Hegel arată că cele trei forme sau momente ale conceptului nu sînt momente izolate, ci dialectic implicate unul 111 altul; ele reprezintă dialectica generalului şi particularului. Cînd 11.11 concept determinat se raportează negativ faţă de celelalte, capătă o exis-

[5] J li'Kol, *op. ci/.,*)). 015.

lenţa determinat}!, avem *abstractul.* Hegel consideră eă nu astfel de concept, cu care lucrează intelectul metafizic, este nesatisfăeător, deşi are o valabilitate circumscrisă, căci conceptul determinat, deşi este abstract, nu-i gol. El este ncjust în măsura în care nu eu prinde totalitatea determinărilor, ci se rezumă la o determinare în care se înţepeneşte şi pe care o transformă în ceva neschimbător, rupt de legăturile generale.

.Este menirea şi forţa intelectului de a despărţi concretul în determinări abstracte. Intelect ului nu i se poate cere mai mult decît poate: de a obţine determinări abstracte, „dure”, de o duritate care nu există în sfera fiinţei sau esenţei. El are chiar meritul de „a ascuţi” determinările si de a le face astfel să treacă în contrariul lor. Hegel respinge părerea după Cii.ro raţiunea se opune în mod absolut intelectului. „Conceptul determinat şi abstract este condiţia sau, mai cui'înd, moment esenţial al ei ...” [2], el este începutul apariţiei raţiunii.

Cînd Hegel trece în revistă tipurile de judecăţi tradiţionale, el. le dă denumiri corespunzătoare tezei lui despre reflectarea în judecăţi a dialecticii fiinţei si esenţei, a „logicii obiective”. Avem astfel „judecata existenţei determinate”, de „reflexie”, de „necesitate” şi „judecata conceptuală”. Sub aceste denumiri se află de fapt- im părţi rea tradiţională a judecăţilor după calitate, cantitate, relaţie si modalitate. Urmărind reflectarea categoriilor logicii obiective, Hegel urmăreşte totodată cum gîndirea trece de la subiectivitate la obiectivitate. De-abia în. judecata do necesitate *apare,* după Hegel, obiectivitatea universalului, iar în „judecata conceptuală” se manifestă mai pregnant. Acum se restabileşte unitatea concept ului.

Silogismul este însă cel care nu numai că exprimă necesitatea, obiectivă, legătura generală, dar o si arată. Silogismul explicitează ceea ce era implicit în judecată. Silogismul este pentru Hegel „raţionalul". Dacă intelectul este definit drept capacitate;!, de a elabora concepte determinate, apoi raţiunea este capacitatea de a cuprinde conceptele determinate iu *loialitatea şi. vtritatea lor.* „ 1 Vin urmare, silogismul nu numai că e raţional, ci orice raţional este un silogism” [:î].

Hegel critică părerea după care ar trebui să se vorbească despre silogism numai în logica formală. Lumea obiectivă — şi în consecinţă şi logica conţinutului, logica dialectică — are cu atît mai mult: dreptul să fie raţională şi să folosească silogismul. Filosoful consideră silogismul superior faţă de judecată, pentru că judecata ar păstra încă ceva nemijlocit și subiectiv, în timp ce silogismul face trecerea spre obiectivitate, exprimă însăşi structura lucrurilor. Această teză întregeşte simultan dialectica obiectivă, dar şi sistemul idealismului obiectiv al lui Hegel.

în nota la paragraful despre silogismul de „existentă”, Hegel işi lămureşte atitudinea faţă de silogistica tradiţională. Rl arată că degenerarea scolastică a silogisticii provoacă un dezgust, o silă îndreptăt.ită., pentru eă subtilităţile scolastice sint golite de orice substanţă şi repugnă gîndirii fireşti. Silogismul nu trebuie înţeles formal şi metafizic, determinările conceptului nu trebuie luate abstract, *raporturile* lor constituie esenţialul. Acest raport este implicaţia dintre general si individual. Silogismul are tocmai această menire : prin termenul mediu, el realizează unitatea, raportul dintre general şi individual.

In „silogismul de necesitate”, termenul mediu este specia, pe care Hegel o consideră „natura generală a lucrurilor”. Acest silogism este .plin de conţinut”, nu mai are nimic subiectiv. Termenii lui nu mai sînt distincţi decît în mod formal; generalul, -particularul, singularul au devenit momentele unei existenţe necesare, „l’rin aceasta s-a suprimat acum pe sine formalismul inferenţei silogistice şi cu el subiectivitate;», silogismului şi a conceptului in general”[4]. Astfel, subiectivitatea trece în contrariul său, obiectivitatea.

Obiectivitatea. Această categorie are pentru Hegel numai un sens gnoseologic,. Ceea ce-i pozitiv în concepţia lui Hegel despre obiect este faptul că îl consideră drept o *totalitate* pe care gîndirea noastră o poate cunoaşte în mod

- *Ibideni,* **p. 6—li.**

[3] *Ibidem,* |>. Olil.

succesiv, treptat. Hegel nu vrea să înţeleagă prin obiect numai ceea ce impresionează simţurile ; şi principiile etice sau. estetice sin obiective, nesubiective : „Principiile raţionale, operele de artă perfecte etc. se numesc obiective, intrueit sînt libere şi mai presus de orice iiecidentalitate” [5].

Principiile etice sînt intr-adevăr obiective; ele nu depind de conştiinţa unui individ sau a. altuia. Dar, dacă normele sînt idei, nu înseamnă cîtuşi de puţin că natura insăşi este o treaptă a Ideii. Hegel amestecă fără nici o justificare societatea cu natura, idealul cu matei ia, ştiinţele naturii cu fiualismul specific etic. Întreaga lui concepţie despre „obiectivitate” şi „Idee” este de aceea pătrunsă de finalism, de *finalismul libertăţii.* K1 vede întregul univers prin prisma Ideologiei. „Obiectivitatea”, după cum s-a văzut, este treapta nemijlocită a *scopului.* întregul univers este astfel înfăţişat ca. un proces de realizare a scopului. De aceea, la el, categoria obiectivităţii este un mijloc de a demonstra superioritatea teleologiei.

Paragrafele despre „mecanism” şi „dinamism” vor să demonstreze inferioritatea lamii materiale, a naturii faţă de categoria sco

[4] *Ibidem,* p. 701.
[6] *ibidem,* p. 711.

pului. „Argument area" se reduce la im mijloc de analogii goale. Pe Hegel nu-l satisface natura; faţă de concept, ea îi apare ca „inferioara", „exterioară”, „mecanică”, lipsită de *unitatea* de care se bucură conceptul. ICI reproşează naturii faptul că îi lipseşte „autodeterminarea", care intr-adevăr nu apare decît cu conştiinţa umană. jVleeanismul nu redă, nu cuprinde „libertatea substanţei”, nu înţelege „totalitatea”. Ou alte cuvinte, Hegel cere să introducem categorii etice în iutei preţ arca naturii ! Foarte important este însă faptul că Hegel s-a apropiat de înţelegerea dialectică a raportului dintre materie şi activitatea umană : „Datorită uneltelor sale are omul piliere asupra, naturii exterioare, chiar dacă, prin scopurile pe care le urmăreşte, el este mai curînd atîrnător de ea” ",

Lui Hegel i se pare că poate ocoli obiecţiile aduse vechiului finalism. Acesta n-ar fi ajuns decît pînă la „finalitatea exterioară”,
in timp ee finalismul său .... prin teza conceptului ca *interior* lumii
— ar scăpa «le orice critici . . . Sesizind legătura dintre scop şi lumea reală dată, Hegel n-a putut rezista tentaţiei de *a proiecta .scopul in natura tn.să.şi.* Astfel, oriunde ne-am întoarce, dăm de omniprezenţa şi omnipotenţa concept ului : conceptul este cel care lucrează în om, conceptul este cel care stătea ascuns in natură ; activitatea omului este o formă de expresie a conceptului, iar „lumea dată nemijlocit” este o altă formă a conceptului, ('a urmare, distincţia dintre subiectiv şi obiectiv rămine trecătoare sau ambiguă şi fără consecinţe; omul nu mai simte în faţă duritatea obiectivă, legile obiective ale naturii şi complexitatea societăţii şi nu mai face efortul de a le cunoaşte si stăpîni în mod *real,* ci doar *conceptual,* atitudine specifică, dar parţială, a ideologiei germane a epocii. Această atitudine s-a tradus teoretic si prin concepţia lui Hegel despre preexistenta scopului in natură, şi societate.

Hegel a surprins cu profunzime dialectica uneltei : „Dar faptul că scopul se situează în relaţie *mijlocită* cu obiectul, *iutercali ud* între sine si aceasta un alt obiect, poate fi considerat ea *vicleşug* al raţiunii” [7]. Dar Hegel nu păstrează *deosebirea* ontologică dintre gîndire şi materie.

Ideea. Trecere de la scop la idee, deşi prezentată în chipul deductiv-idea-list frecvent la Hegel, cuprinde o justificare importantă : este latentă presupunerea că *activitatea practică premerge cunoaşterii.* Totodată, întreaga parte consacrată Ideii are o mare valoare pentru dialectică, înţeleasă simultan ca logică şi teorie a cunoaşterii, în acelaşi timp, Ideea are la Hegel sensul de categorie ontologică, generală, sul) care sînt cuprinse binele sau valoarea şi raportul dialectic biologic individ-specie. Structura acestei părţi din *Ştiinţa logicii* este : viaţa, cunoaşterea, Ideea absolută.

Trecerea dela teleologic la idee este trecerea dela subiectiv la obiectiv, de la conceptul subiectiv la gîndirea obiectivii, la *adevăr.* Sensul cel mai important al Ideii constă în faptul eă ea reprezintă *cunoaşterea obiectivă* şi este, totodată, *rezultatul, unui proces.* Hegel critică ideea transcendentală intangibilă: „Ideea este unitatea conceptului şi a obieetivităţii, e, adică, adevărul, ea nu trebuie considerată numai ea o ţintă la care să trebuiască să iu* oprim, dar caic ar rămîne ea însăşi nu fel de dincolo” [8].

Adevărul este deci coincidenţa Ideii cu realitatea obiectivă. Din punct de vedere gnoseologic, ideea nu este numai *identitate* intre concept şi obiect, aşadar ceva static, ei şi *procesul* — Hegel spune „tendinţa” de a anihila separarea dintre subiect şi obiect.

.Faţă de Spinoza sau de materialiştii francezi, Hegel are superioritatea teoriei dialectice a *cufundării* în obiect şi a păstrăiii *contradicţiei* dintre subiect şi. obiectul ce trebuie cunoscut. Ideea mi este niciodată dată, gata încheiată. Ea are o primă formă nemijlocită: singularul, obiectul izolat, care trebuie anulat, depăşit. Procesul acesta de anulare şi depăşire a singularului îi apare lui Hegel în fenomenul biologic, în anularea individului în specie. De aceea prima parte a secţiunii „Ideii” tratează despre „viaţă”.

“ *Ibidem,* p. 71!).
[7] *Ibidem,* }), 718.

Hegel este conştient că introducerea vieţii în plină logică poate apărea cel puţin ceva neobişnuit. Dar,'dacă logica nu t rebuie să se ocupe de forme goale şi moarte, atunci viaţa îşi are rostul ei deplin justificat într-o ştiinţă a logicii vii. Viaţa urmează să fie tratată nu sub aspectul filosofici naturii sau al biologici, ci numai sub aspectul logic, adică, viaţa ca „idee nemijlocită".

Hegel consideră că individul şi specia biologică sînt *încarnările* raportului dintre individual şi general. El vede în fenomenul biologic o incarnare a raportului logic în judecată, în loc să înţeleagă judecata ea o reflectaie a raporturilor din. natură. Dacă lăsturnăm însă raportul idealist dintre materia vie şi categorii, fir este că lucrurile au cu totul alt aspect: apare perspectiva aplicării lărgişi realiste a categoriilor general şi individual.

.Deşi pentru Hegel subiectul şi obiectul sint. amîndouă „idee", el accentuează acum puternic tensiunea dialectică dinţie ele. Paragraful „Ideea adevărului" nu este expunerea statică a unei idei încremenite, a unei esenţe platonice, ci înfăţişează „impulsul" subiec- tului spre a cuprinde adevărul obiectiv, „de a-şi suprima propria sa subiectivitate, de a face din realitatea sa iniţial abstractă realitate concretă şi de a o umple cu conţinutul lumii". „Impulsul adevărului" este deci impulsul gîndirii de a reflecta lumea obiectivă. Dialectica gîndirii, ea şi dialectica realizării etice, este *obiectivarea,* depăşire dialectică a subiectivităţii.

Primii fază a cunoaşterii este o „prindere" a dai uliii. Cunoaşterea analitică pleacă- tio la im obiect concret. Dar analiza lui nu înseamnă a descompune *reprezentarea* Ini în mai multe reprezentări, ci a descoperi *determinările conceptului,* care se află *'nemijlocit* în obiect. Hegel formulează dialectic pârlea ce revine subiectului si partea ce revine obiectului în procesul cunoaşterii : „E tot atît de unilateral să-ţi imaginezi analiza pornind de la credinţa că în obiect n-ar exista nimic, decît ceea. ee ai pus în el, pe cît de unilateral este să crezi că determinaţiile ce le obţii sînt scoase numai din el" [8].

Hegel respinge ambele interpretări : prima este cea a idealismului subiectiv, a doua a „realismului". Idealismul subiectiv exagerează rolul gindirii subiective. Hegel respinge această poziţie; antoregăsirea hegeliană a conceptului are deci sensul limpede nu de regăsire in obiect a subiectului, ci implică „regiunea obiectivă" -- pentru a spune astl'el .- a Ideii. După Hegel, „realismul" anihilează însuşi rolul gîndirii, subapreeiind activitatea de analiză, atunci cînd susţine că determinările preexistă. Obiectul este luat sau primit ca dat ; logicul există în obiect, dar trebuie *descoperii* dc gîndire. (iindirea nu descoperă logicul, aşa cum arheologul descoperă unelte sau geologul minerale. (Iindirea *prelucrează,* ea este „o transformare a materialului dat în detenuinăii logice Determinările logice constit uie *meritul i/îndirii.*

Cunoaşterea trebuie să înceapă cu ceea ce-i mai simplu, cu abstracţia, pentru ca să ajungă la concret. „în sine şi pentru sine, universalul este primul moment al conceptului, el fiind ceea ce este simplu, iar particularul fiind ceea ce urmează, deoarece el este mijlocitul ; şi, invers, ceea ce e simplu este ceea ce cslc mai general, iar concretul ca ceea ce e distinct în sine şi deci mijlocit, esle ceea ce presupune deja trecerea de la un ee prim" [10]. Hegel subliniază că acest mers dialectic de la- abstract la concret 'nu se referă numai la definiţii, diviziuni, principii ete., ci ia „ordinea cunoaşteiii în general".

învăţăm să citim nu citind cuvinte întregi, ci începind cu elementele, cu sunetele abstracte şi semnele lor. în geometie se începe nu cu o figură concretă, ci cu puncte şi linii, iar în fizică se începe cu diferite însuşiri ale naturii, desprinse din fenomenele concrete, care sînt complexe de însuşiri, forţe ete. Hegel arată că este greşită părerea că în ştiinţă s-ar putea începe cu ceea ce-i concret, cu ceea ce se poate intui, pe motivul că intuiţia este mai accesibilă decît cunoaşterea. Unii cred că acest mers de la concret spre abstract ar fi mai „natural". Dar cunoaşterea trebuie să fie

[8] *Ibidem,* p. 790.
[10] *Ibidem,* p. 803.

ştiinţifică, nu „naturală”, de aceea ea merge de la abstract la concret.

* *Ibidem*, p. 757.

Trecerea de la cunoaşterea analitică şi sintetică spre ideea absolută o face Hegel prin *analiza ideii binelui, a practicii* : practica premerse cunoaşterii ca anulare şi depăşire a subiectivităţii şi obiectivităţii. Subiectivitatea este anulată prin faptul că este acceptată lumea obiectivă. Obiectivitatea este depăşită în sensul că ginii i rea neagă ceea ce-i întîmplător şi aparent în lumea obiectelor date. Prima tendinţă este numită de .Hegel „impulsul spre adevăr'[5] sau „activitatea practică”. Aceasta nu ia lumea aşa cum este, ei vrea să o transforme conform unui scop. în condiţiile reale ale vieţii se creează acestei tendinţe o situaţie contradictorie. Scopul este numai relativ implicit sau, cum foi mulează .Hegel, „este şi nu este împlinit”, el este totodată posibil şi real, este realizat, si totodată există numai posibilitatea de realizare. '.Prin aceasta, scopul devine un imperativ' *(Molie n-),* care se cere realizat, fără a fi chiar realizat. Prin activitatea lui, omul reuşeşte însă să depăşească această contradicţie, renlizînd. *unitate a* ideii teoretice şi a celei practice.

Hegel sesizează faptul că pe plan etic omul nu poate lua lumea obiectivă ca normă, ci el trebuie să considere normele, valorile ca „reale”, iar lumea ca „ireală”. Ideea binelui, principiul sau norma etică, deşi îi apar omului ca fiind „interioare”, în fond au un caracter obiectiv. Hegel a considerat binele ca superior' cunoaşterii pentru motivul că ideea binelui „este mai înaltă decît ideea cunoaşterii considerată, pînă acum, deoarece ea are nu numai demnitatea universalului, ci si pe aceea a absolut realului” [11] şi pentru că activitatea finală a omului are sensul să modeleze realitatea. Hegel a sesizat dialectica v alorii sub unul din aspectele ei, acela al raportului dintre absolutul valorii obiective, ca exigenţă ideală, şi caracterul subiectiv, relativ, al posibilităţilor omului. El arată că „autodeterminarea”, etosul uman — este ceva particular şi totodată ceva. neîmplinit. Hegel a sesizat faptul că între scopurile umane şi lumea obiectivă nu există o armonie prestabilită, ci adesea o ciocnire, un conflict. Lumii, tocmai fiindcă este obiectivă, 11-are ce să-i pese de scopurile omului şi de aceea „însăşi realizarea binelui este expusă piedicilor, ba chiar imposibilităţii” [12].

Din faptul că realizarea etică a omului este *finită* şi expusă nerealizării, Hegel trage o concluzie nemotivată, conform vechii lui ostilităţi împotriva imperativului kantian şi fichtean. Acum Hegel vrea să arate inferioritatea binelui faţă de ideea absolută, după ce a intuit superioritatea binelui faţă de cunoaşterea teoretică. Argumentarea lui Hegel nu stă în picioare : norma tocmai de aceea este normă sau „postulat absolut” pentru ca să *stimuleze*

[n] *Jhidcm,* p. iS20.
ibidem, p. «21.

neîncetat spre o continuă depăşire* de sine, spic o continuă activitate, realizare şi creaţie.

Analizind dialectica acţiunii, Hegel a arătat, că atît activitatea, cît si cunoaşterea, implică recunoaşterea deplină a realităţii obiective, l’rin această recunoaştere s-a realizat unitatea dintre subiectivitate şi obiectivitate, a fost depăşită gnoseologic unilateralitatea idealismului subiectiv şi a „realismului”. A fost obţinută o sinteză, care este „ideea absolută”.

Ideea absolută. Deşi este capitolul final al *Ştiinţei logicii,* care in concepţia lui Hegel este totodată un sistem categorial sau o ontologie, *Ştiinţa logicii* se încheie cu „universalitatea formei, adică metoda”, Căci orice adevăr are o formă. Această formă este însă înţeleasă nu ca o schemă, ci drept „sufletul oricărei obiectivităţi”, ceea ce face ca intre conţinutul si forma adevărului să existe un raport infim de întrepătrundere. Nici obiectul, nici metoda nu sînt date dinainte. Metoda este „forţa infinită”, căreia nici un fenomen nu i se poate impoliivi. Dar nu pentru motivul că fenomenele n-au altă, natură decît aceea a conceptului, cum susţine Hegel, ci penti u

că gîndirea poate, prin „încordarea concept ului”, să redea realitatea obiectivă.

Hegel a făcut distincţie intre mctoda-iustrument, folosită de gîndirea exterioară metafizică şi metoda-obiect sau „metoda absolută”. în piima concepţie, metoda este înţeleasă subiectiv, ca un „instrument'' al subiectului, cart* se aplică *din afară.* în concepţia, lui Hegel metoda nu se comportă ca o reflecţie exterioară, ci „ia ceea ce esle determinat în insusi obiectul său”. De aceea, Hegel denumeşte dialectica „suflet si substanţă” şi arată eă ea este o forţă irezistibilă, tocmai pentru că izvorăşte din „substanţă”, tocmai pentru că gîndirea s-a identificat cu obiectul. Dialectica este un tiiumf al gîndirii raţionale, al „subiectivităţii”, dar pentu că s-a depăşit pe sine, pentru că s-a „obiectivat”.

Că Hegel a inţeles metoda ca dialectică obiectivă este neîndoielnic. El denumeşte metoda „acel fel de a cunoaşte, fel in care conceptul e subiectiv conştient de sine, cit. şi fel obiectiv, sau, mai bine, e substanţialitatea lucrurilor, adică a conceptelor, întrucît, acestea apar mai întîi reprezentării şi reflectării ca fiind altceva” [1:!], adică în măsura în care conceptul redă *altceva* decît conceptul însuşi, redă realitatea obiectivă. Hegel a insistat asupra acestui aspect; care luminează încă o dată sensul obiectiv al dialecticii. El vorbeşte despre *deosebirea dintre metodă şi concept,* arată eă metoda dialectică nu este conceptul subiectiv, nu se mărgineşte la a fi o creaţie a gîndirii noastre. Conceptul devine metodă atunci cind este întretăierea sau *coincidenţa* dintre obiect şi subiect.

Cunoaşterea începe eu generalul abstract, dar metoda dialecticii este conştiinţa „lipsei” sau insuficienţei începutului ca generalitate abstractă, conştiinţa că obiectul cere mersul mai departe, determinarea generalului. Căci pentru metoda dialectică generalul se înfăţişează sub două aspecte : ca *început* şi ea *încheiere.* Ca încheiere, ca final şi scop al cunoaşterii, generalul este *totalitatea concretă.* Cum se ajunge de la generalul simplu abstract la generalul concret ?

Hegel afirmă că, în fond, generalul iniţial nu este chiar atît de simplu şi de abstract cum se crede de obicei. în fond, cunoaşterea începe cu generalul-în-sinc, cu fiinţa, care cuprinde implicit, latent, toate determinările, dar numai în-sine, nedesfăşurate. Conceptul trebuie să se desfăşoare, să se determine, să devină concept *pentru .sine.* Această interpretare a metodei porneşte de In premisa că începutul, sau „absolutul” ca început, este deja o totalitate concretă, obiectivă. Nu gîndirea subiectivă creează totalitatea, ci loialitatea concretă este a obiectului însuşi, a fenomenelor. Metoda dialectică are doar menirea să descopere această totalitate, să o recreeze, reflecţind toate legăturile, toate interacţiunile interne şi externe, in timp şi spaţiu, ale fenomenelor. „Totalitatea concretă care constituie începutul posedă ca atare în ea însăşi începutul înaintării şi dezvoltării” [14]. Totalitatea iniţială cuprinde deosebirea momentelor, legăturilor, dar încă *nediferenţiate.* Cunoaşterea, judecata au rolul să desfăşoare diferenţierea, determinarea; esenţialul este ca această determinare să fie descoperită în obiectul însuşi.

în timp ce negaţia sceptică desfiinţează obiectul, negaţia dialectică- reliefează contrariile şi trecerea lor reciprocă unul intr- altul, deexemplu finii ui si infinitul, singular şi generalul. ,,A menţine pozitivul în negativul său, conţinutul presupoziţiei in rezultatul său, iată tot ce este mai important în cunoaşterea raţională”. Dialectica nu admite un nemijlocit fix, încremenit; orice nemijlocit este, totodată, *mijlocire,* adică *raport* cu altul, cu altceva, orice pozitiv trece in negativul său, mijlocirea este negativul nemijlocitului şi ca atare îl păstrează, il cuprinde în sine. La lindul său, mijlocitul mijloceşte mai departe, trimite iarăşi la contrariul său, teza se transformă in antiteză. Dar, tocmai fiindcă e antiteză, antiteza se raportează la teză. Teza a doua, „negativă”, cere evidenţierea legăturii dintre negativ şi pozitiv, găsirea pozitivului în negativ.

Hegel nu neagă că gîndirea nedialectică nu poate uneori să vadă contradicţia. Dar nu aeesta-i esenţialul. Gîndirea formală
o şi gîndeşte în fapt, numai că se depărtează de ea şi trece „la negaţia abstractă”.

[11] *Ibidem,* p. 831.

Hegel insistă în clvip deosebit asupra negativi* lăţii, asupra capacităţii de a înţelege şi descoperi negativul real, lupta contrariilor, negativul în luptă cu pozitivul. Această eapacita-

[13] *Ibidem*, p. 822.

te ol o înmieşte „cotiturii” în mişcarea conceptului, izvorul a.utorni sjcării, atît reale, cit şi logice. Prin ea se anulează opoziţia dintre concept şi lealitate, cade bai icra dintre logicul rigid şi realitatea dialectică; prin ea se realizează adevărul., unitatea dintre concept şi realitate.

Aceasta-i „prima negare”. A doua negare este anularea contradicţiei, este a doua premisă a silogismului sau premisa sintetică, 111 timp ce prima negare poate fi considerată analitică. A doua negaţie înseamnă restabilirea nemijlocitului iniţial, dar avind în urmă procesul dialectic, care, din punct de vedere *formal,* se înfăţişează deci ca o *triadă* : teză-antiteză-sinteză.

Este de subliniat faptul că Hegel mărturiseşte aici că triada este o formă, „aspectul de suprafaţă, exterior, al modului cunoaşterii . . . Ceea ce-i esenţial, hotărîtor pentru înţelegerea şi folosirea dialecticii este altceva: „Al doilea negativ la care am ajuns, negativul negativului, este amintita suprimare a contradicţiei, dar această suprimare este tot atît de puţin ca şi contradicţia-, acţiunea unei reflectări exterioare, ci ea este cel mai intim si mai obiectiv moment al vieţii şi al spiritului . . . ” [15].

Această caracterizare îl desparte pe Hegel in înţelegerea si folosirea dialecticii de urmaşii săi, de liegelie.ni, care au rămas. în mîini cu triada, socotind-o un fel de tipar magic, care creează din sine însuşi conţinutul, mişcarea; epigoni care n-au fost în stare să descopere dialectica *obiectivă* în natură, societate şi gîndire. Ceea ce a numit Hegel „tensiunea conceptului” este efortul pe care îl face gîndirea de *a nu pierde* nimic, de *a cuprinde* toate momentele, toate laturile si contrariile pe care gîndirea le-a sesizat analitic. Fiecare moment parcurs sau fiecare aspect sesizat încă în concept, este „generalizat”. Conceptul se amplifică şi, totodată, se aprofundează.

Hegel vorbeşte despre „răbdarea” pe care o implică cunoaşterea si această earacteiizare poate să fie luată şi ca un postulai metodologic, (iindirea nerăbdătoare, care uită sau ignorează că adevărul este proces, mijlocire, totalitate, care vrea să „prindă" intuitiv adevărul mi se va alege decît cu un salt în neant, în „infinit ul abstract”. Cunoaşterea nu este un salt, ci un proces, o desfăşurare. Putem avea in mod intuitiv numai *reprezentarea loialităţii,* dar .totalitatea concretă nu se obţine decît prin *ştiinţă.* Aici foloseşte Hegel, pentru a reda plastic drumul cunoaşteiii, imaginea unui cerc de cercuri. întrega cunoaştere, înţeleasă ca un proces infinit, este ea însăşi un cerc, pentru că „sfîrşitul ei” se întîlneşte cu începutul. începutul înseamnă sprijinirea gîndirii pe obiect, „sfîrşitul ei” este totalitatea existenţei gîrulite.

Departe de a t'i un reprezentant al gîndirii „pure”, desprinse d©' viaţă, Hegel, după cum s-a văzut, a fost- din tinereţe pînă la ultima sa scriere, frămîntat de problemele de viaţă pe care le ridica istoria în faţa epocii sale. Deşi a cunoscut momente de îndoială şi de dorinţă de evaziune, decisivă a rămas înrădăcinarea gîndirii, a spiritului, în acţiune, activitate, dorinţă de transformare a realităţii. Natura spiritului, scria Hegel, constă iu „a lua viaţa existentă ca obiect şi într-o tendinţă infinită şi o activitate în vederea modificării ei”[55]. în acelaşi sens, Hegel va afirma, în *Prelegerile de filosofie a istoriei,* că filosofia poate fi numită *înţelepciune universală :* „căci ea nu este numai adevărul înşine şi pentru sine, ca pură esenţă ci şi adevăr în măsura in care devine viu în lumea reală”.

Contactul nemijlocit cu realitatea vie, cotidiană, cu realitatea istorică, nu I-a împiedicat cîtuşi de puţin pe Hegel, după cum s-a văzut, să elaboreze geniala lucrare *Ştiinţa logicii,* manifest si împlinire a. unei noi ontologii şi a unei metode sau „organon” — o nonă logică.

53-ar putea scrie o carte întreagă, avind drept temă prezenţa lui Hegel iu filosofia veacului nostru, căci regăsim primatul hegelian al devenirii la Nietzsche („nevinovăţia devenirii”),la W illiam James **(ca** psiholog) şi ia Bergson, la

---

[55] Hegel, *Sămlliclie Werkc,* XI, cd. Glockner, p. 274.
[55] Hegel, *Sämtliche Werke,* VIII, ed. Glockncr, p. 88.
[30] *Ibidem,* p. 837.

Dilthey şi Croce, la Spengller şi Toyn- bee, ia sociologi avînd o viziune teoretică, aşa cum sînt Sorokin. Marcel Mauss si (iurvitch. în filosofia şi sociologia care se dezvoltă in M, doua jumătate a veacului XX, reprezentanţii unor variate poziţii se întîlnese iu omagierea, asimilarea şi valorizarea personală a filosofiei hegeliene : în primul rînd Kartre, dar şi Gonselh, Adorm» dar şi .Jaspers, Marcuse, dar şi Michel Foueault. Ijandgrebe, pe care il socotim un exponent al „aripei stingi" a fenomenologiei, dovedeşte că fenomenologia, ca şi intemeietoiul ei Husseil, este deschisă faţă de istorie [2]. Sociologi ca Balandier *(Sociologie den niuiations,* 1970), Coli ins *(Conflict Sociologi/,* 1975) sau L. Coser, vădesc o indiscutabilă adeziune la metoda dialectică.

.Să adăugăm la consemnarea prezenţei gîndirii dialectice in sociologia contemporană şi prezenţa ei în psihologia contemporană. La cei mai de seamă psihologi ai veacului XX — Pieire .Janet, Freud, Alfred Adler, liric Kricson sau Allport — se -sădeşte interesul pentru *dezvoltarea* psihicului, pornitul de la anii copilăriei, de la structura lui eonflictuală (conştient-inconştienU, de la dialectica raporturilor individ-eolectivi.tate (Adler).

Intre subiect (ji obiect, între logos şi viaţă, Hegel a ales *obiceiul, istoria, viaţa,* ('riteriul lui suprem, chiar dacă nu I-a putut totdeauna realiza pe deplin, a fost; *obiectivarea,* depăşirea modalităţilor limitate ale subiectului ca „logos" şi individ. Hegel n-a negat,'ei. a îmbogăţit posibilităţile logicii, a inclus logica formală, a valomat-o,' dar extinzîndu-i limitele, supunînd-o obiectului sau, cum spunea el, „conţinutului". El a fost adversarul „logicii şcolare şi metafizicii şcolare" *(tichullogik tind Sc1nthnetaphy$il<),* a respins cramponarea de intelect, de subiectivitatea „legilor gîndirii", dar a demonstrat în *Ştiinţa logicii* că nu vrea (prin însăşi tema şi titlul cărţii !) să lichideze formele tradiţionale ale logicii, ci să dea substanţă, formelor logice. Orice adevăr are o formă logică, dar forma nu trebuie să se reducă la o schemă tiranică, ci să devină „sufletul obiectivităţii".

Sinteza preconizată şi genial demonstrată de către Kant intre intuiţie şi concept este valorizată de Hegel prin viziunea lui despre metoda dialectică, înţeleasă ca o contopire între metodă şi obiect. Hegel a făcut distincţia între metoda-instrument, metoda concepută ca instrument al intelectului, care se aplică *din afară* asupra, realităţii şi „metoda absolută", metoda-obiect, care „ia ceea ce este deteiminat în însuşi obiectul său". Pe scurt, metoda este „substanţialitatea lucrui ilor". Această deviză este cea a *primatului* obiectului — a nat inii, istoriei, ba chiar a structurii omului însuşi — faţă de structura *gîndirii* subiective.

Viziune şi metodă- Actualitatea lui Hegel nu constă numai în valoarea metodologică a dialecticii, pentru că la Hegel metoda este în mod deliberat supusă obiectului, vieţii, istoriei. In *Prelegeri de filosofic a istoriei,* el dă logicii un sens neaşteptat pentru cine se- cramponează de „logica obişnuită", care ignoră obiectivi taica contradicţiilor sau pentru cine rămîne la noţiunea „şcolară" a logicii. ca studiu al formelor gîndirii. Acest sens neaşteptat constă in faptul că logica „poate uni libertatea cu necesitatea".

10. încheiere

(îîndiresi, lămurind raţională, folosind conceptul, dar nu intuiţia, trebuie *să accepte necesitatea,* trebuie să înţleagă tot; ce repugnă intelectului. Filosoful trebuie să treacă peste reacţiile lui subiective, etice şi „logice", dacă vrea să sesizeze realitatea, aşa cum este ea.

Numai biruind aceste obstacole şi temeri, gîndirea se va putea dărui obiectului, va „menţine pozitivul în negativul său ... tot ce este mai important în cunoaşterea raţională" [3]. „Logica, este spiritul atotmsufleţitor al tuturor ştiinţelor", este înţelegerea unităţii contrariilor, dar totodată viziunea transformatoare a lumii, iar nu contemplarea neutră şi pasivă. Hegel a. mărturisit limpede, Incă din tinereţe, ce a considerat el drept rădăcină şi imbold al filoso-

furii, într-o Kerisoare către Schelling: „în formarea mea ştiinţifică pornită, de la nevoile element are ale oamenilor, am fost stimulat spre ştiinţă, iar idealul tinereţii s-a transformat totodată în formă reflectată, într-un sistem: acum mă întreb, în timp ce mă ocupă această îndeletnicire *. care este calea spre a interv eni în viaţa oamenilor” [4].

Acceptarea caracterului contradictoriu al realităţii, mai ales al vieţii sociale şi al propriei noastre fiinţe, este *mai mult* decît un act al gîndirii logice sau al inteligenţei pure, este o *hotărîre, u atitudine.* care izvorăşte din adîncuriîe etosului.

Conştiinţa istorică şi expresia ei metodologică (dialectică) se înrădăcinează în *trăirea* situaţiei istorice, a unei realităţi care îşi impune primatul faţă de subiect. Acesta s-ar putea lipsi sau ar putea fi ferit de trăirea ist oiieă şi consecinţa ei teoretică — viziunea istorică — dacă omul s-ar reduce la intelect, dacă el ar încarna logosul pur, visul dintotdeauna al raţionalismului. Dar lucrurile nu stau aşa : omul este o fiinţă în care gîndirea se intreţese cu trăirea, cu reacţiile afective la ce cere istoria. în introducere la filosofiaistoriei, care este cunoscută şi sub titlul *'liafiunea în istorie*, Hegel se străduieşte să se delimiteze pe cit posibil de punctul de vedere raţionalist si de fantoşa om ului-intelect pur. „Legile şi principiile nu t răiesc.” şi nu se impun în chip imediat prin ele însele. Activitatea carele fac e eficiente şi le-conferă existenţă este „nevoia omului, dorinţa lui, înclinarea şi pasiunea”.

Filosofia lui Hegel rămîne perenă, 111 primul rîwl în măsura în care tratează probleme perene : raportul dintre experienţă şi generalizare, dintre elemente şi întreg, dintre trăire-acţiune-gîn- dire, dintre filosofie şi ştiinţele particulare, dintre abstract şi concret, dintre *real şi ideal,* dintre existenţial şi axiologic *(Sein* si *Sollen)* sau problema alienării, dintre necesitate si libertate, dintre[56] istoric şi logic, dialectic şi nondialectic.

.Pe plan metodologic — fiindcă şi problema metodei, l'ie că, este tratată explicit, conştient, dezvoltat, fie că e tratată doar implicit sau în treacăt — dialectica rămîne *orizont deschis spre integrarea critică a oricărei metode.*

Căci o noua, metodă, fie cea fenomenologică, cea structuralistă sau interpretarea hermeneutică, are dreptul să intre înăuntrul metodologiei generale a gîndirii, în măsura în care a dat rezult,a-

de pătrundere a unora sau altora din

te, dovedind noi posibilităţi

aspectele, zonele, sau „regiunuu «.\iamiici, m- DUH IUWIW, naturale sau istorice. Viziunea dialectică este critică faţă, de eseri- ţial/sm, structuralism sau logim-m, dar nu împotriva analizei esen-

---

[56] Hegel, *Bricfe, I, op. cit.*, p. 59 - 60.

ţelor ideale (valori, .slructnri matematice, logice) sau împotriva reliefării predominanţei structurii, „a întregului”, asupra părţilor sau elementelor lui.

Ceea ce se. înmieşte astăzi „abordare interdiseiplinară”, conjugare lucidă şi cumpănită a aportului a diferite ştiinţe particulare pentru explorarea unui fenomen complex, cum este de pildă cel biologic sau social, este o ilustrare a dialecticii ca metodă deschisa, care poate merge pînă la *scepticism activ* şi *aporetieă* (expunerea alternativelor şi poziţiilor opuse în diverse probleme).

Totodată, nu trebuie să denaturăm *sensul* istorismului hegelian, degradindu-1 111 *relativism.* Cit de străin i-a fost lui Ilegel relativismul lipsit de atitudine, de orizont spiritual şi perspectivele istoriei — a reieşit, credem, mai ales din concepţia sa despre istoria filosofiei. Cit de pozitiv, de fructuos, a fost istorisim?!, dialectica, se vădeşte din evoluţia filosofiei europene din ultimul veac. După atacurile pozitiviştilor, la eîteva decenii după moartea lui Hegel, nu-i destul (le semnificativ faptul că o dată cu neokantianismul, la sfîrşitul veacului trecut, a apărut şi neoliege- lianismul? Dar mai important pentru veacul XIX, pentru că s-a manifestat ea un fenomen cultural general, a fost influenţa istorismului în istoriografia culturii (Savigny, Taine, de Sanctis, Lan- son ete.). Iar 111 filosofia contemporană, un Wilhelm Dilthey sau Nietzsche, neokantieni ca YVindelband şi Cassirer, „ultimul Husseil", Max Schelcr, JS'icolai Hartmann, Ernst Troeltsch, Ivarl Jaspers şi Jean-Paul Sartre ctc. ne arată cit de puternic a fost zguduită conştiinţa filosofică de mutaţiile şi contradicţiile veacului XX®.

Ira Hegel, dialectica este solidară sau concrescută cu *raţionalismul.* Această trăsătură de bază îi conferă nu numai o vie actualitate, în condiţiile recrudescenţei unor variante ale iraţionalismului subiectivist, ci o aureolează şi cu nimbul perenităţii. S-a văzut cu cită fermitate a denunţat Hegel iraţionalismul incă din *Fenomenologia spiritului:* critica identismului şi intuiţionismului I-a dus la ruptura cu fostul său prieten intim de tinereţe — Schelling. Pentru Hegel, iraţionalismul, intuiţionismul, misticismul ctc. sînt. apeluri la simţiri confuze, la revărsarea inconştientului şi ca atare reprezintă o primejdie nu numai pentru filosofie, dar şi pentru ştiinţă şi chiar pentru conştiinţa comună, pentru că *raţionalul este baza tuturor acestor nivele sau tipuri de conştiinţă.* Hegel respinge pălăvrăgeala despre un „Absolut” care poate fi găsit de filosof în sine însuşi — aşa cum unii mistici îl află în contemplarea divinităţii — , flecăreala despre entităţi transcendente: „ . . . Frumosul, Sacrul, Veşnicul, Ileligia şi Dragostea sînt momeala care se cere pentru a trezi pofta <le a muşca . . . ” [B]. „Momeală" doar. pentru că iu locul cunoaşterii, pe care o poate da mimai „încordarea conceptului”, cei amăgiţi de metafore, de vorbe pompoase şi goale află dcar consolarea tulbure a ameţelii, „frumuseţea” metaforelor, dar şi a negurilor intelectuale, sărăcia spirituală iremediabilă.

Întreaga operă a lui Hegel se reliefează ca un argument copleşitor şi distrugător împotriva iraţionalismului şi subiectivismului. Aceste două noţiuni sînt aproape totdeauna solidare : subiect ivis-
I al, pentru care problematica acţiunii si cunoaşterii se reduce la trăirile *Ini,* desconsideră raţiunea, pentru eă ea obligă la *obiectivare,* la depăşirea subiectivităţii, atît pe plan etic, cît şi gnoseologic. Anticul citit din Heraelit despre „somnul subiectiv” rămîne deviza de aur, deviză perenă a filosofiei.

Hegel ştie eă într-o epocă de criză istorică, cei slabi de înger cad pradă ispitei egotismului, egolatriei, dispreţului pentru acţiune. HI a înţeles, dar a respins în nenumărate dăţi această „boală a se- (olului nostru”, caracterizare care coincide cu cea dată romanticilor subiecţi vist i de către Goethe. Dar subiectivismul,

individualismul excesiv, preferinţa comodă şi fudulă a propriei lumi, lumii obiective a „celorlalţi”, n-a fost un fenomen istoric, care ar fi pierit
o dată cu epoca lui Goethe şi Hegel. *Subiectivismul* rămîne permanent o ispită şi o primejdie spirituală — atît pentru ceilalţi, cit şi pentru cel care se preferă pe sine istoriei. Iniţiată de către unii din cei mai de seamă exponenţi ai spiritualităţii antice (Heraelit, Socrate, Democrit, Platon, Oonfucius), de fapt a spiritualităţii autentice, din toată- vremurile şi locurile, fie pe plan etic, fie pe plan gnoseologic {Bacon, Deseart.es, Spiuoza etc.), *lecţia obiectivării* este poate cuvin t-ul suprem al filosofiei lui Hegel.

Totodată, la Hegel domină convingerea despre menirea activă, critică, modelatoare, democratică, revoluţionară, a filosofiei. Ne a paie deci într-o perfectă consonanţă cu concepţia iluministă despre filosofie, ceea ce Hegel afirmă în introducerea la *Prelegeri de ixt<>- riti filosofiei* : „în epocile în care condiţia politică este răsturnată, filosofia îşi află locul ei şi atunci . . . gîndirea merge înainte si transformă realitatea...”. Atunci filosofia contribuie hotărîtor la iri- mormîntarea vechiului, pentru că ea „ascute vederea în aşa fel incit să sesizăm ceea ce nu mai satisface”. Şi Hegel are meritul de a fi tradus în faptă această concepţie despre menirea critică, distructivă, a filosofiei, care dezvăluie caducitatea, desuetitudinea, nonsensul sau nonraţionalul din instituţii, moravuri, mod de a simţi si de a gindi. Critieînd anacronismul constituţiei germane (în *Con- stiktfia Germaniei),* Hegel va spune despre ea că „nu mai este sus- ţinută de viaţa epocii prezente... Edificiul ei ...este prezent in lume, (dar) izolat de, spiritul timpului” [57].

Acest: istorism atuncă o lumină pozitivă formulei „tot ce-i real este raţional” : schimbarea, prefacerea istorică devine *criteriul esenţial* pentru *opţiunea* intre atitudini, modele de acţiune, de ginţii re etc. : „Ce orbi sînt aceia care pot crede că pot continua să supravieţuiască instituţii, constituţii, legi care nu mai concordă cu moravurile, *nevoile,* opinia oamenilor... că forme pentru care nici gîndirea, nici simţirea nu mai nutresc vreun *interes,* ar mai putea fi atît de puternice, incit să poată alcătui ceea ce leagă un popor !”*.

Filosofia „ . . . este înţelegerea prezentului şi a realului, iar nu construcţia unui dincolo care s-ar afla Dumnezeu ştie unde ... ”, afirmă Hegel în prefaţa la *Principiile filosofiei dreptului.*

Filosofia trebuie să înţeleagă, să aprofundeze şi să explice realul, să lumineze etosului, inclusiv gîndirii, necesitatea transformărilor istorice, să le accepte ca pe un dat primar („tot ce-i real este raţional"), dar simultan să nu ne precupeţim eforturile, pentru a dovedi că *raţionalul poate deveni real,* de fapt, că valorile, idealurile, pot fi împlinite, în ciuda luturor greutăţilor si contradicţiilor, pe acest păniînt al prezentului şi al realului. Progresul în conştiinţa libertăţii înseamnă pentru Hegel nu o simplă mîndrie şi exaltare interioară, ci capacitatea practică de a transforma lumea conform raţiunii.

„Ultimul cuvînt” al viziunii filosofico a lui Hegel nu este deci un istorism care se mulţumeşte să explice istoric instituţiile şi valorile, să ilustreze puterea „spiritului vremii” *(Zeiigeist),* ci un istorism inextricabil, legat de dezideratul *transformării,* călăuzită de valorile general-umane, perene, cristalizate în istoria umanităţii. Iar printre aceste valori, după cum s-a văzut, valoarea dorită eu cea mai mare ardoare, a fost *Libertatea.*

---

[57] G. W. 1'. Hegel, *Wcrke,* VII (tel, I.asson) Luip/.ig, 1913, p. 7 nota.

După cum am arătat recent *(Axiologie şi istorie,* 1987), pentru valorizarea gîndirii de tinereţe, unii interpreţi, ea, de pildă, fenomenologul Kugen Fink, nici nu înregistrează măcar sensul (fi importanţa criticii culturii şi a ideilor educative la tinărul Xietzsehe ; această temă nu-şi află locul printre ceea ce Fink. cnumeră drept „ideile fundamentale[58]' ale lui Nietzsche*. Iar Jasjwrs, împărţind gîndirea lui .Nietzsche in trei perioade, socoteşte că prima]>erioadă vale doar cea a „adorării culturii şi gemului*' (pînă la .J87(>) După cum am incercat să arătăm in *Axiologie şi istorie,* miezul *Consideraţiilor -inactuale* îl constituie respingerea culturii societăţii sale, exigenţa pentru o *altă* cultură, pentru un *alt* model uman şi pentru un alt mod de gîndire, ceea ce Nietzsche a numit ,,filosof a- rea. istorică[4]'. Jaspers însuşi a remarcat in principiu critica ascuţită a, culturii si a spiritualităţii în general, în capitolul *Istoria si epoca prezentă.* Dar, după cum vom încerca să arătăm, tematica gîndirii Urmului Nietzsche este mult mai bogată.

în ultima vreme, unii interpreţi ai gîndirii lui Nietzsche s-au concentrat asupra criticii culturii din scrierile de tinereţe [59]. Atit Hchlupmami, cît si Bouda, consideră însă critici le pe care le aduce Nietzsche epocii sale drept „opoziţie estetică". în conţinutul disertaţiei sale, Bouda sesizează însă lărgimea şi profunzimea' *axiologică* a criticii nietzscheene, care nu se mărgineşte nicidecum la o opoziţie „estetică". Credem însă că valorizarea gindirii de tinereţe constituie o temă importantă, dacă vrem să-i înţelegem istorie pe genialul gînditor, in toate aspectele şi contradicţiile operei sale în evoluţie. în paginile care urmează, desprindem cîteva teme, care se impun piin noutatea lor iu epocă şi stăruinţa cu care le va. urinări îîietzschc : sensul pozitiv al tragicului, dialectica eu-persoană, tema dezalienăii persoanei, începuturile viziunii dialectice asupra valorilor ete.

1. Modelarea persoanei, nu a ...supraomului''

în cele optzeci de pagini care cuprind notele şi aforismele *2foi filologii,* note pregătitoare, nepublicate, pentiu ceea ce umta să fie a patra „Consideraţie inactuală" - allăm o concepţie despic personalitate, în care se presimte „supiaomul", dar care rămîne echilibrată, aproape goetheană.

'Prinţie criticile adresate filologilor, cea mai fiecventă şi mai importantă este aceea privitoare la incapacitatea filologilor de a folosi studiul antichităţii în *vederea educării.* Incă din primele fragmente postume, Nietzsche îşi notează drept sarcină : „de dovedit : A. Contradicţia dintre filologi şi antichitate. B. incapacitatea^ filologilor de *a educa* folosiiulu-i pe ani ici" (102) 60. Niet zsche respinge si condamnă „fuga din realitate în lumea antică" (ceea ce fac ii seră. unii romantici). Nietzsche precizează în mod stringent sensul în care înţelege el apelul la greci: „pentiu a *înţelege* ceea ce-i viaţa" (304).

---

58 ICugen I'ink, *Sictzsches Philosophie,* Stuttgart, Kolilhammer, 1960.

59 H. Schiupmann, *Nietzsches ästhclische Opposilion,* Slultgart, 1977 şi H. Bouda,

60 P.ediun citatele, după numerotarea lor in *Unteilgemâsse Iklrachtungcn. Am dem KacMaxs 1SÎ3-1S7S,* I-eJpzig, Kriintr, 1919.

Caracteristic pentru viziunea nietzscheană despre filologia clasică este integrarea ei în mijloacele necesare unei reforme hotă- rîte a sistemului de educaţie din vremea sa; filologia ca ştiinţă, filologia îri sine, nu numai că nu-l interesează, dar o socoteşte' *dăunătoare* . Filologul-model este cel caie se remarcă prin *trăirea* ■*pro- blematicii prezentului :* „... trăirea este premisa necondiţionată pentru un *filolog ;* ceea ce înseamnă : în primul rhul, să fii om, pe urmă ai să fii rodnic şi ca filolog” (106). Numai piin cunoaşterea *prezentului,* poţi descoperi calea spre filologia *clasică.* Nu înţelegem prezentul pornind de la antici, ci invers !

Nietzsche pune în faţa filologului sarcini neobişnuite : să fie capabil de „o evaluare a întregii mentalităţi (“line” (107). (inc se piei de (şi se complace) în detalii, pierde putinţa acestei cunoaşteţi si valorizări a spiritului grec, ca de pildă sofiştii din veacul al doilea al erei noastre, filologii-poeţi din vremea Renaşterii, filologii-das- 'căli din epoca lui (îocthe-Schiller.

Fragmentul 108 pune problema care il frămîntă cel mai tare pe Nietzsche : cum poate ajuta cultura greacă la formarea *perso- nalilăţii.* Fragmentul începe eu o constatare izvorîtă din observaţii •perspicace: „în mod evident, cei mai mulţi' oameni nici nu se socotesc pe sine înşişi *indivizi,* asta o dovedeşte viaţa lor”. Omul obişnuit este „... un punct printre puncte ...”. La lipsa de personalitate n celor mai mulţi oameni s-a adăugat nesocotirea personalităţii de oă-fcre concepţia creştină. Iar omul de ştiinţă, filologul care nu-i în stare să depăşească limitele gramaticii, îşi ucide viaţa; „ce-are a face teoria greacă despre particulă cu sensul vieţii?” Mărginindu-se la tiu erudiţionism de furnică, filologul nu va fi capabil să spună nimic „despre *valoarea vieţii”.*

Nu este vorba de un vitalism simplist : valoarea vieţii înseamnă personalitate plenară, care izvoiîşte din trăirea independenţei. Este semn de vanitate prostească „... să te pretinzi individ, atunci cind nu eşti, adică: (să te crezi) independent, cind eşti dependent” (112).

Independenţa este aici legată de scuturarea a tot ce ne apasă «lin cultura trecutului — temă frecventă în scrierile din prima' perioadă. Omul contemporan trebuie să fie el insuşi, iar nu o suprapunere stratificată de idealuri trecute. De ce să nu avem mîndria „să fim ultimul scop” al istoriei? O modestie fără rost il îndeamnă pe omul contemporan la imitaţie şcolărească, la veşnică ucenicie. 151 se supune ştiinţei, statului, memoriei etc. ; necutczind să fie el însuşi, omul contemporan se pierde pe sine, se lasă alienat. Dintr-o concepţie unilaterală, mărginită, despre „Datorie”, individul ajunge să trăiască numai pentru alţii. „Kste treaba *omului l-iber* să trăiască pentiu sine, şi nu pentru ceilalţi”. „(Do) aceea grecii socoteau meşteşugurile drept necuviincioase” (121.) (ceea ce, după • cum se ştie, nu excludea respectul grecului pentiu eetalo, virtuţile civice etc.).

Cind Nietzsche mărturiseşte: „scopul meu este să creez o deplină ostilitate între „cultura” noastră de azi şi cea a antichităţii” (119) - sensul mărturisirii este voinţa de a accentua caracterul *depersonalizant,* alienaut., al eul! ui ii moderne, iar nu evidenţierea vreunei deosebiri calitative. 'Pentru că, într-o altă nota, Xietzsehe va. remarca, aşa cum o făcuse si Bacon, că modernii sînt inevitabil superiori anticilor în ce pliveşte cunoştinţele : „Ce urni reprezintă *acum* antichitatea faţă de arta, ştiinţa şi filosofia modernă ? Nu mai este tezaurul tuturor cunoştinţelor; in istoria naturii şi cu- noaşterea istoriei este depăşită” (271). Atunci iu ce chip poate — şi va mai putea vreodată—influenţa rodni'c. cultura antică'? Nietzsche r ăspunde : numai ca model *(Vorbild),* ca un model de viaţă, eu care omul contemporan trebuie să se *con frunte-.*

în primul rmd, Nietzsche cere o revizuire a prejudecăţilor asupra culturii şi

vieţii greceşti. El face o distincţie între „uman” şi „omenesc” : *„Omenescul* pe care ni-l înfăţişează antichitatea nu trebuie confundat eu *umanul"* (1.43). Ceea ce-i *omenesc* la greci se înfăţişează cu o anume *naivitate,* care ne întîinpină în statul, societatea, arta, dreptul, educaţia lor etc. Să nu căutăm „umanul”, po care I-au cultivat şi îl slăvesc dascălii, umaniştii şi iluminismul.

Important este faptul că la greci a apărut im mare număr de personalităţi, „••• prin aceasta ne învaţă ei atît de mult despre *otn* ...” *(ibid).*

Coca. ee aflăm ca viziune despre natura şi valoarea personalităţii în prima perioadă nu este deloc o prefigurare a supraomului» Elisabeth Forster, sora lui [Nietzsche, afirmă că Nietzsche ..considera un popor numai ea un drum ocolit, pentru a dobindi un mare număr de oameni mari ...” [61]. Pe Nietzsche nu I-ar fi interesat educarea tineretului decît în vederea apariţiei .....acelor oameni mari pe care mai tîrziu ... i-a numit supraoameni ...”.

în. această perioadă, Nietzsche consideră însă eă printre urmările nefaste ale filologiei se află „înstrăinarea de popor şi nevoile poporului” (170). în cele din urmă, Nietzsche a apreciat că ceea ce a favorizat apariţia personalităţilor trebuie căutat în condiţiile specifice ale *socirtăţii* greceşti : „Individul a devenit- forţa cea- mai înaltă datorită polis-lui” (206). Ga omagiu adus *poporului,* grec, Nietzsche începe nota mai sus citată cu elogiul lui, al *poporului : „Grecii - geniul* printre popoare”. Hau „Grecii — singurul popor genial în istoria universală” (210). Dacă pe Nietzsche I-ar fi interesat numai marile personalităţi ale grecilor, nu se vede de ee epitetul „genial” este repetat acordat *poporului* grec. De notat că în notele *Noi filologii,* aproape eă nu sînt cilate nume de mari personalităţi la greci (doar Demostene, Pindar, Socrate).

Nietzsche critică chipul in care este înţeles şi mai ales chipul în care este folosit studiul antichităţii nimic alta, decît «'«va care. eliberează de serviciul militar şi (aduce) titlul de doctor !” (1 H3)„

Kt atul are anumite *interese,* care îl fac să susţină, studiul antichităţii : „ . . . (el) le aduce acestor state gloria de a, stimula ..cultura liberă”. Dacă vreţi să (-întăriţi această „libertate” pri- viţi-i pe filologi” (161). Cultura greacă nu-i înţeleasă ca o cultură păgînă, ca pe vremea lui Goethe şi Winkelmann, ci este amestecată cu creştinism, •- „ ... asta-i prea mult pentru mine, trebuie să mă uşurez revărsîmlu-mi toată scîiba pe care mi-o provoacă” (105).

Poporul grec a reuşit să creeze condiţiile apariţiei „oamenilor de seamă”. „Omul mare” este pentiu Nietzsche, în această perioadă-, identic cu „omul de .seamă”. Nota 199 este pe deplin grăitoare: ‚omul mare” poate fi educat, iar apariţia lui nu poate fi lăsată pe seama hazardului. Există speranţa pentru creşterea „oamenilor însemnaţi” (Nietzsche foloseşte *pluralul).* Oamenii mari sau oamenii ele seamă nu sînt totuna cu geniul, apariţie excepţională. De aceea Nietzsche este frămîntat de întrebarea : cum a fost posibil ca grecii „să aibă un număr atît de mare de mari personalităţi” (200). Pluralul revine şi în 205 : ee a fost totuşi, în cele din urmă, la rădăcina apariţiei personalităţii ca fenomen frecvent?

în această perioada a notelor pregătitoare pentru *uS'oi filologa,* Nietzsche caută diferite răspunsuri la întrebarea mai sus pusă. Vrednic de notat este faptul că educarea sau formarea uimi mare număr «ie personalităţi la greci nu-i explicată printr-un singur raetor; nici existenţa unei clase care dispreţuieşte munca fizică, nici condiţiile economice favorabile, nici competiţia *(ago»*-ui), nici religia, nici cuceririle militare etc. Cu privire la explicaţia culturii eline prin religia greacă — „explicaţie” cârc* mai poate fi intilnită şi azi — Nietzsche scrie : „Morala greacă nu se fundează pe religie, ci pe polis" (2.')")).

Nietzsche acordă, de asemenea, o mare importanţă trăirii suferinţei,

---

[61] în prefaţa Ja *Friedrich Nietzsche» Werke,* Lcipzig, 1919, Ivroncr, Band 2, p§ 'XIX.

tragismului — idee, care îl stăpînise in perioada pregătirii \ uşierii tragediei şi a celorlalte eseuri şi fragmente referi toaie la tragismul grec. Nietzsche respinge imaginea idilică despre seninătate. armonie si fericire ca stări de spirit: dominante. l)imjM)trivă, greci: „au suferit de groaza de moarte si de infern” (238), au făurii miturile lui .I'mmeteu şi JIernile, care[1] suferă şi rabdă suferinţa in chip eroic, (irecii nu căutau evadarea din realitate, ei acceptau cu U.rie morală suferinţele existenţei, spre deosebire do creştini (*24î>, IV»»*;. Astfel de consideraţii îl duc pe Nietzsche la o remarcă genială, can- anunţă viziunea lui despre *filosofia i.voriei şi a crizelor vvlhmi* : „întreaga istorie de pînă acum a fost scrisă din punctul do vedere al succesului, şi anume : prin presupunerea- unei liaţiuni in -mcees” (254). Numai Burckhardt s-a scuturat de aceste iluzii, de optimismul placid cart* s-a instalat în concepţia germană despre istorie. Nietzsche respinge eu sarcasm „devoţitmea” faţă de stat. „Cine nu înţelege cit de brutală şi lipsită de sens poate fi istoria, acela nu va înţelege cît-uşi de puţin nici pornirea- de a da sens isteriei”.

După er:m se vede, Nietzsche este departe de a fi obsedat de problema geniului, a personalităţii singulare ; el are privirea, liberă pentru cuprinderea orizontului istoriei universale. Işi oria poporului grec, la oare se referă în mai multe note — nu-i centrată numai iu jurul problemei educării oamenilor de seamă. Un interes tot atît <lii viu vădeşti* .Nietzsche ,şi pentru putinţa în general a oamenilor (iar nu a geniului unic) „de a descoperi *iraţionalul. în lucrurile omeneşti* . . . Atunci vom avea (putinţa) de a deosebi ceea ce-
i fundamental şi imperfectibil de ceea ce mai poate fi îmbunătăţit” (255).

Nietzsche consideră necesară o viziune lucidă atît asupra istoriei antice, cît şi asupra istoriei în general. Nici „providenţa”, nici optimismul (ceea ce am numi concepţiile „triumfaliste”), nici idili- za-rea n-au ce căuta în expunerea istoriei omenirii. .„Trebuie să apară eipote filosofice, care să ne depună în sflrşit bilanţul general al antichităţii” (258). Creştinismul reprezintă „unul din cele mai teribile capitole ale istoriei . . . ” (257), dar este adevăiat că apusul antichităţii a permis apariţia creştinismului. 5»rimai că ar fi absurd să se afirme cumva eă creştinismul „a depăşit" antichitatea, absurd să găseşti „etica creştină mai adîncă’ decît cea a lui Socrate !” (258). Pentru ştiinţa modernă, ar fi o sarcină importantă: aceea de a dovedi că fenomenul grec nu se poate repeta, nu poate reapare *„şi totodată nici creştinismul şi bazele de pînă acum ale societăţii şi politicii noastre*” (259).

în opoziţie cu tendinţele reînvierii unei filosofii creştine a istoriei, — tendinţe pe care le combatea încă 'Hegel la autori ca Jlaller
— , Nietzsche crede că creştinismul a adus o pingărire a antichităţii, avalorilor ei, a contribuit la *alienarea* omului : „Luptaîmpotriva omului natural a dus la crearea Reforma (protestantismul) I-a îndepărtat, de asemenea, pe omul modern de spirilul antichităţii.

Nimic mai depărtat şi străin de egotism în această perioadă la 'Nietzsche decît *orizontul istoriei* şi frămîntările prilejuite de *perspectivele viitorului.* Acest viitor nu este al „supraomului”, nici măcar al „oamenilor mari”, în care unii au văzut prefigurarea „supraomului”. Toate reflecţiile lui Nietzsche în jurul posibilităţilor modelului şi perspectivelor umane se referă la colectivităţi. Ultimul grup de note

intitulat *Filologul viitorului* nu se ocupă «le fapt de filologi, ci de oamenii contemporani şi de viitorul lor, mai precis : de viitorul *omenirii* cum va arăta odată şi odată omenirea?” (253).

Dacă [Nietzsche n-ar fi fost decît un inare admirator al fenoitM-nu- lui grec, el s-ar fi mulţumit să-i slăvească însuşirile, să concieti- zeze şi să-şi justifice admiraţia pentru unicul popor genial din Eforia universală. Dar Nietzsche este *mai preocupat de viitorul omenirii* decît de dezvoltarea tezelor sale admirative cu privire la greci. Dovada peremptorie o constituie *concluzia* reflecţiilor sale despre modelul grec *(Vorbild).* Toate tendinţele, din istoriografie s-au manifestat pînă acum faţă de antichitate, „lipseşte numai considerarea *critică'1'* (251).

O admiraţie critică izvorăşte din necesitatea primordial», de a supune criticii modelul însuşi, iar punerea în discuţie a modelului decurge din conştiinţa că omul contemporan poartă în el premisele unui model care se poate confrunta chiar cu modelul grec. De aceea, Nietzsche declară că „ . . . avem destulă experienţă pentiu ca acum să ne folosim de istoria antichităţii . . . ” (252). După cum s-a văzut mai sus. Nietzsche propune să se facă „un bilanţ general al antichităţii” (258), pentru care trebuie „să vină capete filosofice”'

[Modelul grec, orieît de impresionant, *poate şi trebuie* să fie trecut în istorie, în ceea ce *a fost odată.* „Înţelegînd pe deplin cultura greacă, înţelegem eă a trecut” (267). De ce este importantă conştiinţa istorici 1 sttii culturii eleno, a faptului că a intrat in trecut? Pentru că, făcîndu-se bilanţul istoric al modelului stoc, ol „va fi depă-şit.” (258).

Credem că trebuie eîntărită cri toată atenţia cuvenită *ponde-* rea acestei teme a *depăşirii,* care domină ultimul grup de note. în primul rind, după cum am încercat să arătăm mai sus, tema depăşirii modelului grec exclude *imitaţia* şi *paseismul.* Nietzsche a avut grijă să arate el însuşi această incompatibilitate. Unul din reproşurile adresate filologilor este prilejuit do incapacitatea acelor filologi, incapabili de a înţelege prezentul. Noînţolegîndrr-şi propria lor epocă, cum pot avea pretenţia să devină educatori ? Cel eăiuia nu-i pluteşte în faţă modelul cerut de istoria prezentă, istoria trăită, nu-i în stare să judece nici trecutul. „Trebuie *judecate* acţiuni şi calităţi, iar' cel care judecă trebuie să fie deasupra : de aceea trebuie mai întîi să. vă îngrijiţi de depăşirea *antichităţii.* Pînă nu fa- coţi acest lucru, ştiinţa voastră nu-i curată, ci impură şi mărginită...” (208).

Nietzsche respinge energic ideea *imitaţiei* grecilor, fio ea chiar şi din partea umaniştilor Renaşterii : este o pildă radicală. „A imita numai aceasta-i un fenomen artificial... (') cultură, care se ţine după cea greacă, nu poate *crea* nimic” (270). Trebuie studiată antichitatea ca model, aşa cum studiem un om *hiat ea model*: numai întrucît sau în măsura în care îl înţelegem şi putem imita realizările lui, dar fără să ne lăsăm copleşiţi. Trebuie să înţelegem — coca ce Marx în acea vreme, iar liickert mai tîrziu, vor accentua la extrem
— că istoria nu se repetă şi nu se poate repeta.

Nietzsche aplică această idee a *unicităţii* momentului istoric la cultura greacă: „ . • . *moartea culturii antice* (a fost) inevitabilă- • • ”, orice cultură se bizuie pe „reprezentări”, necesităţi, valori «•are sint pieritoare. Ivste „primejdioasă *istoria,* în măsuia in care vrea să ne transporte în simţiri depăşite''. A simţi „istoric”, „a fi drept” fată de trecut este posibil „numai atunci cind l-am *depăşit"'* (28:}}.

în mai multe din notele din A *oi filologii,* Nietzsche vădeşte un *spirit istoric*

remarcabil în înţelegerea şi judecarea grecilor. într- un ul din aforisme, simţul istoric îşi află o aplicare de mare însemnătate : „Educaţia este în primul rînd teoria despre *Necesitate,* apoi despre ceea ce-i *Schimbător* şi se poate *transforma"* (281). Simţul istoric, judecata istorică — sînt o pavăză împotriva iluziei de a putea repeta un model oare şi-a trăit traiul. Nota intitulată *Moartea, culturii vechi* demonstrează convingerea lui JS'ietzsche despre necesitatea de a folosi istoria o,ulturii antice în vederea „distrugerii” ei, adică a asimilării, dar şi a „negării” ei, a depășirii ei dialectice. Studiul antichității trebuie „2. să descrie însăşi cultura voche ca o cultură ce trebuie nimicită ... 0. întocmirea studiilor (asupra) antichității, care a devenit caducă în ce privește educarea tineretului. Astfel este rezolvată sarcina ştiinţei *istorici,* ea însăşi ({«-vine superfluă . . . Locul ei trebuie să-i ia ştiinţa despre *viitor*” (2*3).

Pe un egotist nu-l pot preocupa în chip sincer problematica educaţiei şi problematica istorici, „pentru că miezul ambelor problematici il constituie nu propria formare, dezvoltate şi crea!ie, ci a tuturor". într-o notă substanţială, ^Nietzsche leagă educarea omului tînăr de o anume *viziune despre lume,* care la rîndul ei generează *perspectiva istorică* și *putinţa- transformării lumii:* „Educarea este mai iutii învăţătura despre *Necesitate,* apoi despre *Schimbare* şi *Transformare.* îl ducem mai întii pe tînăr in mijlocul nat urii şi
ii arătăm domnia legilor, apoi legile societăţii civile. Aici se trezeşte întrebarea : *aşa* trebuie să fie? Treptat simte nevoia de istorie, ea să audă cum s-au petrecut lucrurile. Dar astfel învaţă şi că lucrurile pot deveni altfel” (281). Nu oricine este însă chemat să educe, să- trezească *judecarea* istoriei, a lumii, aşa cum arată (‘a astăzi. Nietzsche işi încheie [ţarcă gîndurile care I-au frămîntat ani de zile cu un jurămint faţă- de sine însuşi : să (‘duce noi educatori. *„Iulueaiorii educă! Dar cei dinţii trebuie să ne educe pe ei înşişi!* Pentru aceștia scriu” (287). Noii educatori trebuie să nu aibă nimic comun cu religia: „. . . nu este îngăduit ca oamenii să fie *stă pî n-iţi iarăşi ca ajutorul reprezentărilor religioase"* (286). Nietzselie nu admite decît o .singură „religie”: „ . . . o revărsare a iubirii (care depăşeşte) iubirea de sine-'; „religia” este *„iubire dincolo de n<>V·* (284).

O atare profesie de credinţă se află la antipodul egotisinului, al iubirii şi slăvirii de sine. Pentru că „a te gtndi la tine însuţi aduce puţină fericire. Cînd totuşi simţi o mare fericire să o iaci, aceasta provine din faptul că, în fond, nu la tine t-e gîndeşii, •) la idealul lău” (280). Ultima notă- a grupului de note se încheie cu mărturisirea unui *vis: „Visez o societate de oameni cure nu Ani dependenţi, nu- cunosc cruţarea şi vor să se cheme „dixtriujăton": ei măsoară toate după etalonul lor critic şi se jertfesc adevărului"* '-93).

L-a care „adevăr” se gîndeşte aici 'Nietzsche f .Fireşte, tema principală în. contextul ultimelor note este educarea unui om nou, dar, după cum s-a văzui mai sus, nu ca „geniu solitar”, ci încarnat intr-o „societate de oameni care nu sini dependenţi”. Aceşti oameni trebuie să fie educaţi în primul ritul *împotriva societăţii* î« *cure trăiesc*: „Sarcina mea este să-i fac pe individ să se nuntă
prost!” (291.).

.Nietzsche nu concepe cil uşi de puţin personalitatea ca o pia-n- tă care se dezvoltă izolată de societate, ca sub o cupolă de stiolă, in cure s-a făcut vidul : „Farmecul eliberării individului în luptă !”
— exclamă el (in aceeaşi notă). Opoziţia aceasta dintre individ, şi statul prusac (despre care unii interpreţi afirmă, că este „reflectat” în gîndirea lui JSietzsche) —-

trăirea acestei opoziţii — este decisivă pentru a cântări echilibrul dintre eu şi ceilalţi (în această primă perioadă). Omul pe care il visează Nietzsche mi este nici „prefigurarea” supraomului (deci echilibrul rămîne, după cum se va vedea, şi in *Aşa grăita Zarathustra,* dar schimbat) — nici dispreţuitorul maselor, nici măcar personalitatea indiferentă fată de ceilalţi, căci ..profetul trebuie să fie plin de iubire, altfel nu se bucură cituşi de puţin de încrederea oamenilor . . . ” (289). .Departe de a predica izolare» egotistă, tînărul Nietzsche doreşte să răspundă cerinţelor unor mari prefaceri spirituale, care insă nu se pot petrece decît dacă sint concepute, voite şi împlinite de toţi cei hotărîţi să înlăture opreliştile, prejudecăţile, conformismul, pasivitatea si laşitatea. Aceste prefaceri au ca deviză neaşteptata manifestare, dar atît de energică şi limpede, *împotriva alienării,* — maxima pe care o cunoaştem, de la Rousseau, Hegel şi Marx, ca lupta *împotriva reificării* : „Oamenii să nu fie folosiţi ca *lucruri V'* (295).

C-oresprndenţa completează *tematu-a dezalienârii,* dovedind cit de autentice şi arzătoare erau frămîntările lui Nietzsche în jurul culturii epocii sale. în 180-J, tînărul de douăzeci de ani se bucură de venirea Anului Nou, pentru că este un prilej de analiză retrospectivă; Crăciunul şi Anul Nou îţi aduc ceasuri de linişte sufletească, in care poţi arunca o privire „asupra unui fragment, asupra propriei evoluţii . . . Pentru câteva ceasuri te simţi înălţat deasupra timpului” (către Jh'ranziska şi Elisabetli Nietzsche, decembrie 1S64). i)ar nu este vorba de o izolare spirituală, pentiu că, după cum îi scrie unui prieten ei te va- luni mai tîrziu, un student- trebuie să-şi cunoască „epoca- sa şi poporul său” (că-lre Uersdorff, mai .18(i5). Tînărul Nietzsche vorbeşte despre necesitatea reorganizării asociaţiei studenţilor „pentru ca un tînăr să nu se bizuie numai pe sine'' in judecarea situaţiilor şi problemelor. Ceea ce nu înseamnă renunţarea la personalitate, la *propriile* reacţii, pentru că „obişnuinţa este o putere fără seamăn”. Dar „pierzi toarte mult, cind îţi pierzi indignarea morală fată de rele .. . ”, în aceeaşi scrisoare, Nietzsche işi informează prietenul că pregăteşte o expunere despre poezia politică în (iermania.

Doi ani mai târziu, tot într-o scrisoare către(Jersdorff, îi împărtăşeşte cu bucurie vestea că prietenul lor comun Paul Deussen (viitorul indolog) a părăsit teologia pentru filologie : „Filologia se va bucura totdeauna de faptul că fiul demult rătăcit . . . s-a întors la ea” (august 18(>(>).

Lecturii»* si opţiunile filosofice din aceşti ani ne arată un tinăr entuziasmat de filosofia lui Schopenhauer, dar care apreciază şi lectura cărţii lui Lange *Istoria materialismului.* Mai presus de orice, tînărul Nietzsche pare însă să preţuiaseă nonconfoimismul, libertatea, *independenţa gîndirii.* Nici un efort, nu-i prea scump „jjent.ru ca să mergi pe propriul tău drum. Rai' se întâmplă ca adevărul să se afle acolo muie i s-au clădit temple şi s-au uns preoţii” (aprilie 18(»7). „Templul” este Universitatea, iar preoţii — profesorii. [Nietzsche îi stimează pe unii profesori ca Jlitschl, dar consideră că „nu există o reţetă generală, care il poate ajuta, pe fiecare în parte”. Fiecare trebuie să-şi dobîndcască adevărul său plătind prin propria-i experienţă.

Din anul următor, 1808, se schiţează atitudinea de detaşare şi de critică a filologilor. [Nietzsche îl infoimează pe Erwin lîohde. autorul de mai tîrziu al celebrei cărţi despre spiritul grec *(Psyche),* că într-o lucrare despre Demoerit. îşi va satisface plăcerea „de a spune filologilor eîteva adevăruri amare”. Semnificativă este şi tendinţa pe care [Nietzsche afirmă că şi-o descoperă în lucrările filologice : să

urmărească istoria- studiilor literare în antichitate şi în epoca modernă. „în primul rînd, mă interesează nu detaliile, ci ceea ce-i general-uman *ulaa AlVjemein-MenschlU'he)* [Nietzsche pre ţuieşte spiritul filosofic care a- însufleţit cercetarea istorieo-litorară la nivel înalt (L februarie 1868). în aceeaşi lună îl anunţă pe (îers- dorff. că în ciuda lipsei de timp (Nietzsche își făcea serviciul militar) o anume lucrare îi stă la inimă, „pentiu care am si strins material mult şi frumos si continui să adun zilnic ; este o lucrare de care mă leagă interese filologice şi filosofice : despre activitatea de scriitor a lui Demoerit”. Era necesară trierea critică a unor scii- eri mult falsificate. [Rezultatele acestei munci de filolog au fost: îmbucurătoare şi i-au răsplătit eu prisosinţă osteneala: „a-m dobîndit un tablou general nou asupra însemnatei personalităţi a lui Demo- crit- . . . ” (10 februarie 1868). Din aceeași scrisoare reiese că lucrările ştiinţifice nu constituie pentru Nietzsche un refugiu schopen- haurian din viitoarea vieţii. Citeşte o carte despre „situaţia partidelor politice în Germania”, carte pe care o socoteşte instructivă, dar despre care observă că miroase puternic „a reacţiune şi catolicism”. Totuşi, din această carte reiese „mărimea lui Lassale. Din păcate, nu văd cum aşi putea pune mîna pe scrierile sale O precizare importantă pentru orizontul politic al tinărului Nietzsche, o dă el însuși : după ce vorbeşte despre proiectul unei reviste „din punctul de vedere al lui Schopenhauer”, conchide : „Vei spune însă că nu-i acum vremea filosofării. Ai dreptate : politica este acum organul gîndirii generale”. îl îndeamnă pe (îersdorff să citească neapărat cartea lui Lange despre istoria materialismului, „o carte care îţi dă mult mai mult decît promite titlul”. Vrea să-i cunoască pe autor şi intenţionează să-i dedice studiul despre Demoerit.

Întrucît Paul Deussen pare să se abată de la drumul fidelităţii faţă de Schopenhauer, Nietzsche îi scrie că, în ce-l privește, poate înţelege o critică a unor lipsuri, scăpări ete., dar o concepţie despre lume nu se critică : „sau o înţelegi sau nu o înţelegi, un al treilea punct de vedere este pentru mine impenetrabil”. Nietzscln respinge,

de asemenea, şi părerea fantezistă, a lui Gersdorff despre „filologia «•a fiică a filosofiei”. Prilej pentru o primă exprimare a poziţiei anti- scient-iste, pe care o va lua Nietzsche : el afirmă că fiece ştiinţă particulară, „trebuie să aibă in orizontul ei un mare scop cultural-' (I (î.X.1868).

în acelaşi an are loc intî'lnirea cu 'Richard Wagner; convorbire entuziastă despre Schopenhauer, „singurul filosof care a înţeles? esenţa muzicii'-.

Corespondenţa din 1869 marchează net ostilitatea lui Nietzsche *-îm-potri-ca filistinismului*; „specialistului” într-o anume disciplină, care se concentrează numai asupra unui subiect limitat, .,i se toceşte receptivitatea şi ii este atacat de la rădăcină simţul filosofic”. Nietzsche îşi jură să nu se lase pradă acestor primejdii şi crede că le va putea evita, pentru că „gravitatea filosofică îmi este prea adine înrădăcinai ă şi prea limpezi îmi sînt problemele autentice şi esenţiale ale vieţii şi gîndirii . . . ” (11 .IV. 1809).

Scrisorile către Richard Wagner, din acelaşi an, poartă pecetea firească a admiraţiei şi recunoştinţei. Mai interesant şi important- mi se parc chipul în care înţelege tînărul Nietzsche geniul. Omagiind geniul lui Wagner, Nietzsche îl vede în primul rînd ca „luptă împotriva atotputernicelor prejudecăţi". Nietzsche îşi motivează admiraţia fierbinte şi pentru faptul că muzica şi personalitatea lui Wagner încarnează „atmosfeia unei concepţii despre lume gravă şi însufleţită”, care devenise cu neputinţă „nouă bieţilor germani, din pricina t uturor mizeriilor politice posibile . . (22.Y. 1809).

Nietzsche îi roagă pe prietenii săi să nu acorde nici o încredere celor ce se scrie in presă despre Wagner, ba nici chiar părerilor muzicologilor. Argumentele lui Nietzsche nu sînt de ordin estetic, deşi, după cum se ştie, el avea o temeinică pregătire muzicală, compunea el însuşi etc. La rădăcina admiraţiei pentru Wagner stă uimirea faţă de energia spiritului, energie care se manifestă simultan prin creaţie şi luptă. Wagner este un model de viaţă : „să ne gîndim la lupta si asceza oamenilor cu adevărat, mari, — la Schopenhauer, Schiller, Wagner” (28.IX. 1809).

Este interesant faptul eă deşi în scrisorile din aceşti ani Schopenhauer şi Wagner sînt admiraţi şi elogiaţi în chip necondiţionat ca genii, tînărul Nietzsche, dezvăluindu-şi proiectele de viaţă, îi mărturiseşte lui Erwin liohde nevoia unui model spiritual ! „Nenorocirea- este că ţi-am nici un model (*Mtisler)* şi sînt în primejdia nebunului pe cont propriu” (7.X.1809). Nietzsche arată că simte nevoia să se maturizeze prin „patru ani de cultură. . . , apoi o călătorie de cîţiva ani”. Deşi nu se îndoia că poate fi un bun filolog, un bun interpret al spiritului grec, iar entuziasmul pentru Schopenhauer şi Wagner se manifestă la modul absolut — Nietzsche se află totuşi *în căutarea a încă ceva.* Şi aceste cătitări începeau să fie însoţite de sentimentul că se află in contratimp cu veacul, cu contemporanii săi, fapt de care va deveni pe deplin conştient, cînd se va decide pentru titlul sfidător *Consideraţii inactuale* (1,878). în aceeaşi scrisoare, in care apare frămintarea în jurul nevoii de a fi el însuşi, Nietzsche îl anunţă pe 'liohde că prelegerea sa despre *Socrate şi tragedia,* ţinută la Basel, a st-îrnit „spaimă”.

Anul 1870 îi va aduce lui Nietzsche bucuria de a fi alături, in vederile lui, de un mare elenist : Jakob Burckhardt-. îi aud ia za prelegerile despre studiul istoriei, despre marile personalităţi istorice, despre filosofia hegeliană a istoriei (cu prilejul centenarului naşterii lui Ilenei). Nietzsche crede că poate afirma că el este singurul care Înţelege substratul prelegerilor lui Burekhaidt, ,,mersul profund al giudurilor lui, cu ciudatele întreruperi şi ocoluri . . . ” (7.XI.1870).

în aceeaşi scrisoare, o altă destăinuire, cart' va marca lupta lui Nietzsche *împotriva vulturii germane din epoca sa* : „în taină, consider Prusia de azi drept o putere deosebit de -primejdioasă pentru cultură''. Urmează expresia indignării iată de im punerea religiei in invăţămint. Nu mult după aceea, în scrisoarea iu care anunţă prima sa schiţă despre *Viziunea dionisiacă despre hune,* Nietzsche îşi exprimă. îngrijorarea faţă de viitorul apropiat, în care presimte „un ev mediu mascat". Kohde este îndemnat, să se smulgă din climatul „Prusiei anticulturale, în care slugile si popii apar ca ciupercile". (2.].XI.1870). Consideră drept un eveniment îmbucurător apariţia iu acest an a studiului lui Wagner despre Beethoven. Dar decisive pentru propria evoluţie spirituală sînt : hotărîrea de a rupe cu universitatea, şi cotitura spre filosofie.

Anul 1870 este important si din punctul de vedere al evoluţiei politice a lui Nietzsche. Dacă tînărul de douăzeci şi doi de ani se lăsase furat de planurile lui Bismarck pentru realizarea statului unitar german, acum, după cum observă concis Cari Sehlechler, are loc „o schimbare în judecarea războiului franco-german" De fapt, nici iu 18(50, Nietzsche nu fusese lipsit de rezerve faţă de politica lui Bismarck : „are curaj si consecvenţă fără scrupule, dar sub- apreeiază forţele morale ale poporului" (VI. 1860).

în sfîrşit ultimul eveniment spiritual al anului 1870 : accentuarea silei de viaţă universitară, convingerea definitivă că în cadrul ei este cu neputinţă dobîndîrea adevărului şi eă trebuie să se decidă pentru „ruptura cu filologia si *perspectiva ei culturală"* (1 X11.1870). „Poate că ţie — îi scrie lui Erwin Kohde — planul meu iţi va apare ca un capriciu excentric. *Nu* este aşa, pentru mine este

o *nevoie*". Nevoia acestei rupturi este determinată de *trăirea incovi- patibiiităţii cu epoca-,* revine stăruitor îndemnul: „să ne .smulgem din climatul epocii" *(Zeilliift)* sau : „cred că ne vom putea smulge

[a] în *Xiefzschcs Wcrkc,* IU, p. 1 !<>•>.

din acest curent . . . ". Începe să se manifeste un laitmotiv specific iiietzschean : *făurirea viitorului.* în scrisoarea citată, problema *viilor ului* culturii germane este într-alît do obsesivă, îneît pînă si broşura lui Wagner despre Beethoven este tălmăcită de Nietzsche ea semn al viitorului : „Citeşte-o, este o revelaţie a spiritului în care *noi* — noi ! — vom trăi în viitor". Dar, trăsătură care ni se pare importantă pentru caracterizarea etosului tînărului Nietzsche —- „smulgerea" din curentul epocii si cerinţa ardentă de un viitor care să rupă cu prezent, visarea unui *alt mod de viată* — nu sînt

1 nţdese egotist. Această experienţă spiritulă a respingerii climatului ('pocii „este poate singurul mod în care trebuie să lucrăm pentiu *întreg* (das *Ganze)".*

Scrisoarea din ianuarie 1871, adresată consilierului Wilhelm Yischer, exprimă hotărârile pe care le-a luat Nietzsche : tocmai în interesul Universităţii, scrie el, s-a decis să renunţe la cursurile de filologie, care îi provoacă o epuizare fizică si psihică. Totodată, şi-a dar seama că destinul lui de gînditor se află „în conflict" cu orice activitate secundară. Acestui destin „simt că, la nevoie, *ar trebui să-i jertfesc orice profesie* . . . ". De aceea îl roagă pe consilierul Vischer să-i sprijine în obţinerea unei catedre de filosofie, care devenise liberă. Motivarea capacităţii de a ţine cursuri de filosofie este că chiar în studiile filologice, ceea ce m-a atras cu deosebire a fost cern ce mi-a apărut important pentru istoria filosofiei

sau pentru problemele de etică şi estetică”.

Cererea de schimbarea catedrei răspundea preocupărilor intime. I’osle două luni, Nietzsche îi vorbeşte lui Rolule despre completa sa Înstrăinare faţă de filologie si de stările de seninătate şi bucurie pe care i le dau ideile care îi vin „ba despre o nouă metafizică, ba despre o nouă estetică ; apoi mă preocupă noi principii educative, /care. resping cu totul gimnaziile si universităţile noastre” (29.111. 1871). La sfârşitul războiului franco-german, Nietzsche vorbeşte despre „vitejia germană, care (din punct de vedere) interior este altceva decît (acel) *elan* al vecinilor noştri demni de compătimire”. Compătimire, pentru că Nietzsche, care va rămîne întreaga sa viaţă un admirator fervent al spiritului şi civilizaţiei franceze, consideră războiul ca un eveniment groaznic. Cine-i vinovat de izbucnirea războaielor ? 'Răspuns : „ . . . noi toţi, cu întreg trecutul nostru, .s*vinovaţi* de grozăviile care ies la iveală, aşa îneît trebuie să fim departe . . .de a imputa crima luptei împotriva culturii numai acelor nefericiţi. Şi ştiu ce vreau să spun (cu) lupta împotriva culturii. 03ml am auzit de incendierea Parisului, am fost câteva zile cu totul zdrobit, . . . în lacrimi şi îndoieli; întreaga existenţă ştiinţifică şi filosofică-artistică mi-a apărut ca o absurditate, din moment ce o singură zi poate distruge cele mai strălucitoare opere de artă, ba chiar întregi perioade de artă. . . ” (21.VI.1871).

Corespondenta din anul 1871 arată cît de stăruitoare devin frămintările în jurul „viitorului”, *lupta* pentru o nouă cultură: „. . . in epoca noastră, numai ca luptători avem justificarea existenţei noastre, ca vestitori ai unui nou *saeculnm,* despre fi cărui geneză putem presimţi în cele mai btiue ceasuri ale noastre, pentru că aceste cele mai bune ceasuri ne înstrăinează în chip evident de epoca *noastră* . . . ” (18.XI.1871). în această perioadă, .Nietzsche pregăteşte pentru tipar *Naşterea tragediei din spiritul muzicii,* despre care afirmă că va provoca „un strigăt de indignare”. Muzica ii apare ca identică cu dionisiacul »şi invers; „Tocmai asta este muzica şi nimic altceva ! Tocmai asta înţeleg prin cuvîntul „muzică”, atunci cînd zugrăvesc dionisiacul . . . Gînd mă gîndese însă că numai eîteva sute de oameni din generaţia care vine au din muzică ceea ce am eu de la ea — aştept o cu totul altă cultură ! Jîestul, care nu se poate prinde în raporturi muzicale, îmi provoacă greaţ ă si oroare’’ (21.XII.187.1).

Nietzsche exagera. După cum s-a văzut , şi. alte teme şi jils62nuri importante îl frămîntau. Chiar în scrisoarea citată, ca şi în aitele din amil următor, preocuparea pentru *o prefacere a educaţiei* si a institutelor de învăţămînt se vădeşte a fi pe primul plan. Din 1871 pregăteşte şase prelegeri despre „Viitonii instituţiilor lutastre de educare”, pe care le ţine la Basel în anul următor şi despre care îi sciie cu bucurie, lui liohde că a trezit „entuziasm” la ascultătorii săi. Totodată îi dă prietenului o informaţie „tainică” : pregăteşte un memoriu-interpelare despre Universitatea- din >StrasKbourg, pe care vrea să i-l trimită lui Bismarek. Scopul memoriului este să dea alarma asupra necesităţii reformei instituţiilor de învăţănsînt, pentru ca să contribuie la „regenerarea spiritului german şi la, nimicirea aşa-zisei „culturi” existente” (28.1.1872). în această perioadă Nietzsche nu-şi imaginează cultura viitoare ca o cultură jvr.nt.ru „aleşi”; această cultură nouă, îi scrie el lui Geisdorff . . . se va răspîndi poate în generaţia următoare, iar mai tirziu poate in murea masă” (4.11.1872).

Nietzsche este de pe acum conştient că marile jjrefaceri spirituale nu se petrec peste noapte. Faptul că o recenzie despre *Naşterea tragediei* este respinsă, faptul că

62 TipOriteJn ediţia Scldcchta, Bd. UI, p. 175-260.

fostul său profesor Friedrich liitschlrăspunde prin tăcere la primirea, cărţii nu-l descurajează; aprobarea lui Burckhardt îi este suficientă.

Nietzsche se bucură de fapt că Burckhardt se declară „fascinat" de *Naşterea tragediei*; totodată, el ascultă prelegerile marelui elenist despre istoria culturii eline. Se poate vorbi deci despre o influenţă reciprocă.

Curind se va bucura de faptul că şi wagnerienii au receptat cartea cu căldură. Înţelegînd valoarea sprijinului teoretic pe care îl aduce cauzei lor *Naşterea tragediei,* wagnerienii îl invită pe Nietzsche să ţină conferinţe despre tetralogia Nibelungilor. Nietzsche continuă

să-şi manifestc adoraţia pentru Wagner; crede că a-tît; operele muzicale, cit şi scrierile maistrului reprezintă „o nouă estetică", aşa încîfc în i'oud din estetica „Esteticii" tradiţionale mi mai rămâie nimic" (noiembrie 1972). Lui Wagner însuşi îi scrie că se îngrozeşte la ghidul eă ar li putut trăi departe de el, căci atunci „viata n-ar merita să fie trăită" (20.V.1873).

Şi tot uşi această adoraţie pentru Wagner nu poate să acopere Ktăraitoarea preocupare, teoretică şi practică, *în jurul reformei edu- mţi-ei şi învăţămîiitulm,* preocupare care se materializează în cele cinci prelegeri ţinute, in 1872 la Basel despre instituţiile educative visate De acel spirit al abordării *pozitive* a temelor etice, pedagogice, estetice, şi de istoria filosofiei eline dau dovadă scrierile despre *Filosofia în perioada tragică* ***a*** *grecilor* (într-o scrisoare către lîohde, .Nietzsche afirmă că vrea să se elibereze de „întreg materialul negat iv- poleoiic") (19.111.1871). Scrierea despre filosofia greacă nu numai că anunţă concepţia nietzscheană despre filosofie, dar este si o inimă expresie a axiologiei lui. Admiraţia pentru greci, confruntarea <iu grecii — vor face parte integrantă din axiologia şi filosofia nietz- scheană a culturii. în această primă perioadă, critica filologiei clasice empirice, larg dezvoltată în notele *Noi filologii* (1873-1875) şi admiraţia pentru cultura greacă constituie un stimulent în critica filistinismului cultural german.

Dar tărîmul grec nu este pentru Nietzsche o chemare la evaziune din epoca sa; ceea ce îl frămîntă, în primul rîiul, este problema! ica omului şi a culturii (lumii) contemporane. în acest sens 'Nietzsche ne oferă un pasaj revelator într-o scrisoare către Matilda von Mcysenburg : „ . . . nu rîvnesc la nimic mai mult decît să mă lămuresc asupra întregului sistem foarte complicat de antagonisme, din care este alcătuită „lumea modernă". Din fericire, sînt lipsit de orice ambiţie socială şi politică, aşa că din acest punct de vedere, M-am a mă teme de vreo primejdie . . . ". Nietzsche este mîndru «le faptul că nu are „nevoie de compromisuri; pe scurt, eu *pot* să spun «-«şea ce gîndesc . . . " (25.X.1874).

O pildă de contradicţii tipic moderne îi oferă cazul prietenului «le tinereţe Ikmumdt, care vrea să treacă la catolicism, «lin interese personale. Nietzsche este îndurerat şi revoltat, că după opt ani de prietenie şi comuniune spirituală, Komundt a căzut pradă obscurantismului şi se teme ca nu cumva să se creadă „ . . .c-ă aşi avea ceva /comun) cu acest catolicism, pe care îl urăsc din răsputeri" (28.11.1875).

Astfel de întimplări, întreţesute în reţeaua de manifestări, filistine, de mediocritate şi mărginire pe care le resimte în viaţa şi cultura germană a epocii, îl fac pe Nietzsche să resimtă un dezgust care merge pînă la silă de viaţă. Ou prilejul lecturii unor texte budiste, oare îi cad în mînă, Nietzsche scrie vimii prieteni: „Convingerea despre nonvaloarea vieţii şi deşertăciunea tuturor ţelurilor mă copleşeşte uneori atit de tare, mai ales cind sînt. bolnav ...". Vede foarte clar egoismul bolii, „care ne sileşte >ă ne gîndim tot timpul la noi înşine, în timp ce geniul se gîndeşte numai la ceilalţi "Resemnarea'pricinuită de boală este o stare sufletească trecătoare, căreia îi opune eîteva iînduri mai jos, *reacţia:* „Cred că *voinţa de cunoaştere* rămîne ultima zonă a voinţei-de-a- trăi..." **(.13.X1I.1875).** însă Nietzsche nu-şi dă încă seama că *această* soluţie se află. deja la antipodul budismului lui Schopenhauer. în schimb, vorbeşte cu dispreţ despre „boala generală a. hartmanms-mului", care bîntuie in Germania[5] **(24.V.1875).**

In anul 1876 apar semnele unei cotituri : deşi este anul în care îi apare *Richard "Wagner la Bayreuth,* Nietzsche declară sorei sale că „este sătul" (de muzica lui Wagner) si pleacă din Bavmtth, fără să mai asiste la repetiţia generală dinaintea

deschiderii festivalurilor. Este şi anul în care din pricina înrăutățirii bolii, Nietzsche capătă un concediu medical mai îndelungat. 187(i este şi anul în care îl cunoaşte şi îl apreciază pe Paul lt<'e, un discipol al moraliştilor francezi lucizi din sec. XYI-XVII, anul în care Nietzsche schiţează *Omenesc, prea omenesc.*

Un an mai tîrziu, Nietzsche este conştient de faptul că a depășit ceea ce îl lega ele Schopenhauer. Indologului Paul Deussen, pe care îl stimulase să se dedice studiului filosofiei indiene, ii scrie, cu prilejul primirii primei cărţi a prietenului său, că i-ar fi fost. deosebit de recunoscător dacă această carte ar fi apărut cîţiva ani mai devreme. „Aşa însă ... cartea ta îmi slujeşte într-un chip ciudat: este o fericită *colecţionare a tot ceea ce nu mai consider adevărat* **...** De fapt chiar în timp ce scriam micul studiu Schopenhauer, nu mai eram legat de. toate punctele lui dogmatice''. Nietzsche afirmă, însă că a fost important pentru el „să treacă prin Schopenhauer" (august 1877). în aceeaşi lună, în altă scrisoare, adresată Măriei Baumgartner, Nietzsche işi dă o autocaracterizare concisă, pentru întreaga perioadă 1867-1877 : „Mi-era sete de mine însumi — aceasta a fost de fapt tema continuă a ultimilor zece ■ ani' ' (30.YIII.1877).

2^ O psihologic lucidă sau disileetien valorilor (1876 — 1878)

în *Omenesc, prea omenesc,* „spiritul liber" *(Freigeist)* începe să dea roade: asistăm nu numai la critica prejudecăţilor, erorilor, a manifestărilor de antropomorfism şi subiectivism, a iluziilor din prezent, moşteni ie cel mai 'adesea din trecutul îndepărtat al omenirii, ci descoperim primele schiţe ale dialecticii valorilor, mai clar : la dezvăluirea; rădăcinilor valorilor, care au fost şi sînt totdeauna isecesitatea— natura, (azi am spune — structura umană), nevoile biologice, psihice, dar si istorice, ale religiei, moralei, gîndirii şi artei. Valorile mi sînt acceptate ca *autonome,* de-sine-stătătoare, veşnice etc. ; Xietzsclu' le caută *rădăcinile* terestre, „omenești, prea omenești", în *motivele* acţiunilor, părerilor, reprezentărilor, judecăţilor de valoare. Și, tiebuie de la. început spus, Nietzsche ajunge la intuiţia de însemnătate excepţională : *analiza jmholotjică* trebuie să se conjuge cu cea. *istorică..*

1 Vintre notiţele publicate de către Colli-Montinari ca dathid de la sfîrşitul anului 1870 - vara. Ini 1877, se află foarte limpede formulată teza dialecticii valorilor şi *metodele* (pluralul este decisiv), prin care poate t'i surprinsă această dialectică : *„Autoobscrvarea* morală nu este astăzi cîtusi de puţin suficientă, este necesară şi istoria şi cunoaşterea popoarelor rămase într-o stare de înapoiere (deci etnografia !).pentru a cunoaşte motivele încîlcite ale acţiunilor noastre. în ele se oglindeşte întreaga istorie a omenirii ..." b

Spre deosebire de tematica celor două volume *publicate (Omenesc, prea omenesc),* unde pe piinml plan se află *critica metafizicii,* în perioada, elaborării cărţii (1870 — 78) Nietzsche a fost frămintat mai mult de *geneza valorilor religioase şi morale :* „psihologia" creştinismului, originea, binelui, a preţuirii utilităţii faptelor, originea aprecierii aşa-ziselor fapte, neegoiste, originea pedepsei, rolul inconștientului, dar şi al intelectului în formarea senzaţiilor de plăcere şi durere, originea juisării de putere etc.

Ni se pare că o trăsătură caracteristică şi preţioasă, a tuturor acestor intuiţii, scurte analize, uneori simple asociaţii de concepte etc. o constituie faptul că în ('le nu vorbeşte încă .Amoralistul". Avem în faţă într-adevăr o analiză *obiectivă,* fără

exageiăfile teziste de mai tirziu. în această perioadă, după cum vom arăta, Nietzsche mai vorbeşte despre bunătate, iubire şi mai ales despre judecarea actelor noastre prin *prisma celorlalţi.* Nu există. încă, nici acea hipo- trofiere a eului caracteristică din *Ecce homo,* nici negarea vehementă, nihilistă, a obiectivării.

Nietzsche a ajuns la dialectica valorilor în urma crizei de „deziluzionare" sau „dezidealizare" pe care a trăit-o, ca urmare a acumulării sentimentului şi convingerii, că filosofia lui Schopenhauer şi wagnerianismul nici nu oglindesc oamenii reali şi realitatea în general, nici nu pot fi punţi spre viitor, spre un om nou si un nou tip de cultură. Pentru aceste motive esenţiale, Nietzsche renunţă, la estetism, la cultul geniului şi la credinţa in superio- rilatea artei. în notiţele publicate postum, Nietzsche scrie (111 vara au ului 1878) : „Pe atunci credeam, că din punct de vedere estetic, lumea este o piesă de teatru..., dar ca fenomen moral este *o înşelăciune ;* de aceea ajunsesem la concluzia că lumea 1111 poate fi justificată decît ca fenomen estetic" [2]. Nietzsche merge pînă intr- acolo, îneît concepe noua carte *(Omenesc, prea omenesc,)* drept „o ispăşire" pentru faptul că a. sprijinit „o estetică primejdioasă". „Pe atunci credeam a fi descoperit în muzica lui Wagner drumul spre un păgînisin german, cel puţin o punte spre o viziune neereş- tină despre lume şi oameni" [3]. Pe-atunci, mitologia germană îi apărea promiţătoare : în ea, zeii sînt răi şi îşi merită pieirea, în timp ce omul apare naiv, dar bun, „el are în faţă un viitor mai frumos, atunci eînd /zeii/ se scufundă în amurgul lor final". Unul din *motivele* cele mai puternice, care îl fac să repudieze arta lui Wagner este faptul că „...pentru a, crea *Farsifal,* (Wagner) este nevoit să soarbă puteri noi din izvoare religioase — ăsta nu-i un model, ci o primejdie" [63].

Nietzsche, între limp, a deprins judecarea şi înţelegerea *istorică A* culturii[5]. Totodată, nevoia de acţiune, prefacere, chiar de răsturnare a valorilor vechi, o resimte ca pe un imperativ al *actualităţii.* Din acest punct de vedere, nici opera wagneriană (inclusiv mitologia, germanică), nici filosofia lui Schopenhauer nu corespund, pentru că „... influenţa unei culturi trecute asupra, uneia cu totul schimbată, care se sprijină pe alte baze..." este ,.... tot ce-i mai contradictoriu în viaţa unui popor" [<!]. A prelungi influenţa lui Schopenhauer şi a lui Wagner este „o tendinţă falsă". Nici antichitatea greacă nu trebuie preluată necritic ! Căci „Zeii Mladei" îi apar acum doar drept „o etapă pe drumul dez-iluzionării ..." [7].

Criză şi vindecare. Nietzsche înmulţeşte metaforele, pentru a se explica în chipul cel mai plastic, mai energic : după ameţeala de tinereţe „mi-a apărut necesară o cură de apă rece". Pentru „vindecarea" de idealism, idealizare, estet,izare etc-., Nietzsche a socotit că trebuie săpleco dela „dispreţuirea" omului, dar fără, să revină la pesimismul „otrăvitor" al lui Schopenhauer. Este foarte semnificativ numărul mare de aforisme şi note în care Nietzsche se apropie de Goethe şi îşi exprimă admiraţia pentru *bucuria de viaţă*, pentru refuzul tragismului, pentru viziunea cuprinzătoare, dar nu lipsită de simţ critic, a marelui scriitor şi gînditor. în opoziţie cu oboseala de viaţă care se degajă din opera lui Schopenhauer şi Wagner,

[3] ld., p. 5.'K>.
[3] *Idem,* p. 5.",! .
[1] ld., p. 5:M.
[a] Vezi (Iulian, *Axiologie şi istorie tn gîndirea contemporană,* I, p. 17 — 27.

[63] f-'r. NicUsclie, *SămUkhe Werke,* «;d. C.olU-Montinari, Ud. 8, p. 421.

* Nietzsche, *op. cit.*
[1] *Ibidem,* p. 520.

(Joet-he este considerat *actual* de către Nietzsclie, pentru eă îndeamnă în acelaşi t imp la *cunoaşterea realităţii* şi la *bucuria <le viaţă.*

în această perioadă, Nietzsche notează, concis starea lui de spirit : „Creşterea insatisfacţiei faţă de *gîndirea tragică"* *. El omagiază simţul vital la Goet he, faptul eă acesta s-a depărtat de tragic. „Tragedia are de-a face cu ceea ce-i de nevindecat. ...” sau ..tragedia, ca şi comedia, ne dau o caricatură a vieţii, nu imaginea ei" [9].

Viaţa, hnplînt-area in viaţă, acceptarea ei (ca si la greci) cu toate aspectele ei teribile — acesta-i criteriul suprem. Viaţa este superioară atît metafizicii, care fuge de viaţă-, cît şi artei, care o transfigurează.. îmbrăţişarea vieţii înseamnă, să .... nu uităm că a face bucurie, aduce bucurie ...”, dar si că trebuie „să fugi de comoditate, care face viaţa fadă” [J0]. Este inacceptabilă- .,o artă care neagă armonia în existenţă şi o ascunde *în spatele* lumii'' [n]. La fel de condamnabilă, este orice metafizică, deoarece caută valorile dincolo de lume. Sînt la fel de primejdioase si vrednice de iespins „tendinţele de *fitgă-de-raţhme* şi *fugă-de-lume*” [12].

Nietzsche sesizează intuitiv înrudirea dintre iraţionalism şi evazionism, dar fără să, stabilească încă ordinea cauzală dintre ele. Mai tir/iu va sublinia energic că fuga de lume — atitudine afectivă, primară — determină atitudinea intelectuală anriraţio- nalistă. Nietzsche respinge tendinţele metafizice, pentru că îi apar nu numai ca „erori” filosofice, ci ca primejdioase pentru cultura şi viaţa poporului german. într-un proiect de plan intitulat *-primejduirea culturii,* Nietzsche notează „noile primejdii” : metafizica îndeamnă la dispreţuirea *realului :* de aceea /este/ in cele din urmă duşmana culturii *(kultvrfelndlich)* şi aproape mai primejdioasă[î3]/ decît drama muzicală wagneriană/.

.3. Viziunea dialectica (!îl7ft — 1SÎ7Î))

Dacă- l uăm în considerare atît cat tea *Omenesc, prea omenesc,* cît şi scrierile postume din anii de pregătire a acestei cărţi, cît şi după. ea, pînă la apariţia volumului *Morgenrute (Aurore*) d e c i anii 3870•-188.1, sîntem frapaţi de manifestarea viziunii dialectice asupra lumii, asupra istoriei culturii, în sfirşit asupra omului şi valorilor. După cum s-a văzut, o viziune dialectică există de la început- în. gîndirea lui Nietzsche : în explicarea sensului tragediei şi a simţului tragic la greci, în critica societăţii şi culturii aliemint-e

[s] ki., p. ■!»:!.
[9] 1(1., p. 015.
[10] Iii.,)>. 017.
[11] hi., v. 0-14.
[13] »«!., I». 5-18.
{<U'iti, p. *hi>±.*

(Consideraţii inactuale). în noua perioadă, marcată de apariţia volumelor *Omenew, prea omenesc* şi *Aurore,* există toate motivele pentru ea manifestările viziunii dialectice să crească în intensitate şi .să capete o expresie analitică : *trăirea crizei* (insatisfacţie de societatea şi epoca sa) manifestată concret în respingerea ideologiei lui Schopenhauer şi Wagner; anunţarea (şi practicarea) *metodei psihologice* ca singura valabilă, pentru că dezvăluie rădăcinile idealurilor, relevind dialectica *genezei şi funcţiei valorilor* (morale, religioase, estetice si teoretice), *critica metafizicii.*

Ceea ce-i important, pentru ilustrarea si argumentarea temei capitolului de faţă nu este dacă Nietzsche se integrează voluntar în istoria dialecticii sau ceea ce spune despre Heraelit şi Hegel. Nici dacă şi-a dat seama sau nu că viziunea dialectică este complementară unei critici a metafizicii. Trebuie să avertizăm dela început, că Nietzsche critică metafizica mai mult în sens kantian, decît hegelian. Dar textele pe care le vom reda, vor lămuri mai bine sensul în care Nietzsche ajunge ia o viziune dialectică asupra lumii, fără să se considere hegelian, ci cel mult heraelitean ... Dialectica la Nietzsche nu se manifestă ca un răspuns la punerea, si tratarea sistematică a problemei *metodei,* cum au făcut-o Bacon, Descartes sau Hegel. Dar nu de faptul acesta — a-l tratării sistematice -- ţine valoarea gîndirii dialectice.

Întrucît omul şi deziluzionarea lui devin acum tema centrală, urmărită cu ardoare de către Nietzsche, a fost firesc, ca viziunea dialectică să se manifeste cu precădere în fragmentele şi aforismele „psihologice” (punem cuvîntul în ghilimele, pentru că, după cum se va vedea, concluzia „metodei psihologice” este axiologică, este dialectica Necesitate-Valoare).

„Cind cauţi o explicaţie a. naturii şi a omului, care să corespundă celor mai înalte şi intense stări sufleteşti, nu dai decît de cele metafizice” [x]. Da?ă te lepezi de aceste „erori sublime”, dacă 1e ţii de cunoaşterea riguroasă, neviciată de false idealuri sau dorinii, ■- ajungi la alte concluzii. Idealismul etic, va sublinia .mereu Nietzsche, este întotdeauna însoţit de o concepţie abstractă despre om : „Toţi cei care alcătuiesc maxime cad lesne în greşeala de a spune generalităţi despre om, care nu-s valabile decît despre ('poci sau clase ale societăţii; asta au făcut şi toţi filosofii care au scris despre om

Nietzsche respinge, ca şi Hegel şi Marx, conceptul abstract despre om, ceri ml analiza omului concret, după „epoci şi clase”. El adaugă, la citatul de mai sus, care ar fi soluţia : să folosim „istoria şi istoria animală” ; istoria şi biologia, întrucît ambele discipline dovedesc- eă anumite reprezentări (despre sensul metafizic al vieţii — Schopenhauer) sau despre păcat (creştinismul) n-an existat dintotdeauna, existenţa lor este „un fapt foarte limitat în timp” [64]. Sugestia lui Nietzsclie, ea în locul speculaţiilor despre „OM”, despre fiinţa omului etc. să se treacă Sa o confruntare lucidă între om şi animal, să se facă deci biologie şi psihologie comparată — a fost receptată şi folosită de biologia, psihologia şi antropologia modernă,. Ceea ce Nietzsche indica- foarte succint — că, spre deosebire de animal, *omul are istorie,* trăieşte în istorie, este o fiinţă istorică — devenise deja prin Hegel şi Marx o caracterizare esenţială a omului şi a fost păstrată de cei mai de seamă reprezentanţi ai filosofiei (antropologiei filosofice) contemporane, indiferent de faptul că *atitudinile* filosofice faţă de faptul istoricităţii omului se manifestă diferit.

în mod consecvent, nu numai omul, dar şi creaţiile lui poartă pecetea istoriei, a oamenilor şi locurilor. Nietzsclie protestează. împotriva noţiunii de „artă absolută”.

---

[64] *Ibidem,* **p. 110.**

Ca şi gestica aparţinind totdeauna simbolicii unei anumite trepte de cultură, unui popor, unei stări sociale, în nici o artă nu există o formă absolută. „A sparge formele înseamnă a promova dominarea unei noi simbolici”[65].

Din intuiţiile despre caracterul istoric al omului şi culturii, Nietzsche trage deocamdată învăţăminte pentru propria creaţie, valabile, fireşte, însă şi pentiu toţi autorii care vor să redea în clrip viu motivele interioare ale acţiunilor umane. Scriitorul, dramaturgul, gînditorul preocupat de sesizarea şi redarea a ceea ce-i uman în istoria culturii etc., trebuie să fie „un artist al reprezentării”, să se transpună în situaţiile şi motivele cae i-au făcut pe oameni să trăiască pătimaş convingeri, credinţe, idei. „Pentru aceasta, el trebuie să fi retrăit cele mai importante trepte ale omenirii ... *să fi fost* religios, artist, voluptos, ambiţios, rău şi bun, patriot şi cos-mopolit, aristocrat şi plebeu” [66].

Nietzsclie sesizează şi exprimă foarte limpede criteriul *retrăirii istorice,* care nu depărtează, ci duce spre esenţa culturii, pentru că „... din interese locale, din persoane care sînt legate de cele mai mici patrii, din opere de artă, care au fost făcute pentru o anume zi de sărbătoare, din simple puncte în spaţiu şi timp, creşte treptat o cultură durabilă, care se înalţă deasupra ţărilor si popoarelor; ceea ce-i local capătă semnificaţie universală, ceea ce-i momentan /capătă/ semnificaţie monumentală. Trebuie să regăsim acest proces în istorie ...” °.

Tot din vara anului 1877 datează importantul fragment despre necesitatea conjugării metodei *psihologice* cu cea *istorică. ,,Auto- observarea* morală nu mai este acum suficientă; istoria şi cunoaşterea popoarelor rămase în urmă sînt şi ele necesare pentru a cunoaşte motivele încilcite ale acţiunilor noastre” [7], întrucît omul esle o fiinţă istorică nu numai în sensul că este influenţat, condiţionat, de vremurile şi locul în care trăieşte, dar şi de întreaga istorie a culturii. în *motivele actuale,* „se oglindeşte întreaga' istoric a omenirii...”. Numai cunoscînd istoria culturii, putem înţelege „satisfacerea necesară a cerinţelor lui”, /omului/oricît- de absurde ne pot ele apărea.

Nietzsche insistă asupra- capacităţii sale de *retrăire istorică.* „Felul meu de a informa despre /lapte/ istorice ... constă în a povesti propriile mele *trăiri* în contact cu vremuri şi oameni din trecut ... Istoricii noştri literari sint plicticoşi pentru eă se silesc să vorbească şi să emită judecăţi despre toate, chiar şi despre /lucruri/ pe care nu le-au *trăit"* [s]. Om al pregătit, prin dubla metodă, psihologică şi istorică, „poate trăi de mai multe ori starea de *maturi- late,* inlrucit el retrăieşte diferite culturi şi ajunge hi un apogeu în înţelegerea si sesizarea fiecăreia din ele ...” [H]. La- modul foarte general, Nietzsche vorbeşte dc-pre o treime a stadiilor spirituale pe care le-a parcurs omenirea : starea „necoaptă", apoi a înfloririi şi în cele din urmă a decăderii : „-aceste trepte le parcurge poate mai iutii ca om religios, apoi ca om artistic şi în sl'îrşit ca om ştiinţific” [67].

Asupra importanţei conjugării psihologiei cu metoda istorică, Nietzsche revine într-un fragment din august 1877. întrebindu-se cu ce scop a adunat notiţele sale, Nietzsche se mărturiseşte discipol al lui lîee pentru psihologic. Dar — adaugă el —şi aceasta-i concludent, ideea de a cerceta originea sentimentelor morale „a devenit tare şi tăioasă sub ciocanul cunoaşterii istorice ...” [u].

'Pentru a demonstra schimbările şi prefacerile în artă, Nietzsche alege drept

[65] *Ibidem,* **p. 390.**
[66] *Ibidem,* **p. 417-418.**
[67] ld., **p. 456.**

pildă muzica, arta pe care o cunoaşte cel mai bine. Muzica nu esle ceva general, avînd aceleaşi caractere oriunde şi oricînd, „... ea poate fi sfintă sau josnică, ca poate fi astfel în ainin- două chipurile, de-abia cînd a devenit pe de-antregul simbolică” [68]. Gîndindu-se la *Iliada,* Nietzsche observă că „astăzi rîdem .şi ne minunăm de cearta care a putut să facă turbaţi doi duşmani, două popoare...” [ls]. Tot astfel, in alte timpuri, virginitatea a putut apărea ca o înaltă virtute, „în timp ee, în sine, im înseamnă mare lumi —
o mnivirt'Ute palidă, inproduetivă ...”.

în ee priveşte originile artei, ÎTictzsche ai o int uiţii de mare preţ, dacă ţinem seama de puţinele cunoştinţe ale epocii despre arta preistorică şi arta popoarelor primitive. Nietzsclie aiată că pentru a înţelege „ . . . *originile ariei,* nu trebuie să plecăm de la stări estetice şi alte lucruri de acest fel; acestea sînt rezultate tîr- zii, ca şi altistul însuşi, Ci omul, ca şi animalul, caută în ea plăcerea şi este inventiv. . . ”[14]. Fireşte, Nietzsche nu putea şti acum un veac ceea ee au descoperit treptat, cei cei ăt oii aitei pieist orice si primitive: pai tea de magie, pai tea de estetică. Dar Nietzsclie, spre deosebire de reprezentanţii t<x>riei pur magieo-religioase a artei a intuit faptul că aita primitivă este în maie măsuiă destinată plăcerii[15]. Nietzsche a dat importanţa cuvenită saltului pe care I-a înregistrat omul falâ de animal: „Omul a descoperit muncă iară oboseală, *jocul,* activitatea fără scop raţional. Aventurile fanteziei, născocirea imposibilului, ba eiiiar a absuidului prccuiă bucuriei pentiu că este activitate făiă sens şi scop”. „ Să-ţi mişti bl aţele şi picioarele — aceasta-i embrionul aitei”[10]. Nietzsclie a intuit că uri- tul, plictiseala, nevoia de variaţie, de fui priză etc., nu sînt apanajul omului cultivat din antichitate sau epoca modernă, ei stări pe care le cunoaşte şi omul primitiv : „fuga de plictiseală este marna, artelor”. Oii.ee surpriză care nu dăunează --gluma, podoaba strălucit oaie, mişcările neprevăzute etc. *plac,* pentiu că aduc o destindere după încoidare. Şi omul primitiv vrea emoţia, viea contrastul între frică şi farsă (ceea ce s-a eonfii mat în. dansurile şi ceremoniile amerindienilor, în care clovnul are un îol deosebit).

Nietzsche a intuit faptul că „limba indo-emopeană aparţinea probabil castei dominante. . . şi că limba vechilor texte indiene fusese creată artificial, în mod conştient. Apoi a devenit limba poeţilor şi înţelepţilor, s-a lăsjiîndit ulterior în/i înduiile. celorlalte caste şi a călătorit împreună cu ginţile războinice'" [n].

!. Sens»! şi problematica tragicului

Sensul cuvîntului „tragic” la Nietzsche este altul dccit cel curent. Jh-că nu facem această impoitantă distincţie, riscăm de la început să dăm *Naşterii tragediei* (1872) ca şi altor eseuri, fragmente aforisme etc. ale tinăiului Nietzsche, sensul curent pesimist., negat i- vist, pe care Nietzsche tocmai îl combate. Tocmai pentiu eă ***Naş-*** *terea tragediei,* datorită tematicii ei estet ic-cultui ale, este poate cea mai „populai ă” carte nielzsehoană, .se cuvine să prevenim nnele prejudecăţi lot „populare”.

în al doilea rîud, după cum se va vedea, nu naşterea unui gen literar iu Grecia antică era problema arzătoare şi unică a tânărului Nietzsche. Deşi era deja un filolog cu însuşiri excepţionale, spiritul lui Nietzsche era stăpînit de un cei o mult mai maie de probleme, care depăjeau sfera filologiei, Fără teamă de exagerare, am spune că problema naşterii tragediei a fost pentiu tînărul Nietzsche un „pretext” filologic

[68] ld., **p. 422,** Id,,
p. 428.

(inclusiv de istorie liteiaiă şi culturală), pentiu a se elibera de tensiunea- unor frămîntări de oidiu *axiologie,* trezite de ciocnirea cu realitatea culturală a epocii sale. Soi isăcu însufleţii c şi virtuozitate, atacînd o temă de istoria culturii, dar cu trimiteri-voite spre contemporaneitate, *Naşterea tragediei* ei a firesc fă polarizeze atit atenţia interpreţilor, cit şi pe cea a cititorilor. Dar apariţia în ultimii douăzeci de ani a ediţiei generale a lui Colii si IMon-
1inari, precum si a- ediţiei iui Cari Schlechta, obligă la o 1 evizuiie serioasă a interpretărilor aiiterioaio. Mai alo» text de pi ogătitoaie din ediţia generală Colli-Monl ina; i ne cer ca pe do o pai te, să ţinem seama de bogăţia- şi varie lat ea iernatică a gindunler iui .Nietzsche din perioada 1<S(>9-Î 87L' : pe de altă pai t e, ■-■■*a căvie-m* o imitate Iernatică, de care iui putea ii ineă aici tîrănd XieizM-ho conştient, dar care unitate se dovedeşte a- 'fi preludiul unitarii tematice interioare.

După cum se ştie, Î11 a treia perioadă a evoluţiei gindii ii sale, Nietzsche serie o serie de „prefeţe" la cărţile sale din pi inia şi •a doua perioadă. Acum Nietzsche *vrea să niie-* o serie de teme, atitudini, valorizări, din tinereţe. El le reneagă ca naive, nemat urc ele. Despre *Naşterea tragediei,* de pildă, el scrie o piefaţă, pe caie o intitulează *încercare de autocritică.* Aici aflăm, pe lingă o aufcoinleipie- tare (pozitivă) do o importanţă decisivă, ginduii autocritice : cartea este nulul unor experienţe ..prematuro"; problema depăşea puterile unui filolog atit de t înăr; cai tea are lungimi, „<ste prost scrisă, greoi, penibil . . . , prea sensibilă, ici şi colo feminin de dulce . . - , neîncrezătoare faţă de *dibăcia* aigumcntării, caile pentru iniţiaţi, „muzică" pentru cei botezai: pentiu muzică . . . " [69]. Nietzsche regretă şi îşi leproşează că nu şi-a exprimai gîndurile noi şi îndrăzneţe „într-o limbă proprie", că a trebuit să folosească formulări schopenhaurienc şi kantiene pentm „noi valorizări", care se aflau *la polul opus* celor doi filosofi şi, mai ales, că a întinat „grandioasa problemă greacă", amestccind-o cu speranţele deşarte despre viitorul muzicii germane, viitorul spiritului german.

Aceste autocritici, marcante prin sinceritatea lor, ne duc insă p» nesimţite la o dezbatere asupra a ceea ce a semnificat apariţia cărţii pentru spiritualitatea europeană, discuţie care este însă prematură. Deocamdată, ceea ce trebuie să subliniem este faptul eă din punctul de vedere al *istoriei obiective a ideilor* — autocritica ruetizscheană nu este hotă-îtoare : pe de o parte putem valoriza ceea ce Nietzsche repudia, du fă cum putem pune sul) semnul întrebării idei pe care ('1 lc socotea definitive.

Sensul poziţie al tragicului este evidenţiat chiar de către Nietzsche în prefaţa autocritică (tîrzie) prinţr-o referire pueisă la Schopenhauer : în I im p ce idolul filosofic al tinereţii sale credea eă . . spiritul tragediei . . . ne duce spre îosemnare", Nietzsche exclamă : „Oifc de deosebit imi vorbea mie Dionysos ! Cît de depaite era pentru mine toată această (teorie a) resemnării !" *. într-adevăr, oiieît de paradoxal ar apărea această contradicţie (un scliopenhauei ian care nu admite o idee-pivot a evazionismului), Nietzsclie avea dreptate : pentru el, - tragicul are un sens pozitiv', activ, dinamic, existenţial, valone. Şi acest pozitiv al tragicului (şi dionisiacului) îl găsim indubitabil prezent de-a lungul sutelor de pagini, publicate postum, care cuprind notiţele, fragmentele, întrebările şi fi anihilările din anii pregătirii cărţii

[69] *Friedrich Niclzsclw, Siimllichc Wcrkc, Kritischc Studicnausgabc,* lianei, 1 liersg. Von Georges Colii und Mazzimo Montinari, W. <lc Gruytcr, Berlin-New York, 1907- 1977, p. 14.

Naşterea tragediei ®.

Prefaţa *încercare de autocritică* a fost scrisă. pentru ediţia din 18Sij a cărţii, ultima ediţie pe care a publieat-o Nietzsche însuşi. Dar pe lîugă această prefaţă, Nielzsehe şi-a cai act ei izat toate cărţile, inclusiv lucrarea sa de tinereţe şi în *Ecce homo.* De data aceasta, Nielzsehe pune punctul pe i în ce priveşte *sensul autentic* al cărţii : nu ideea uuei renaşteri a tragediei din (sau mai bine : *prin)* spiritul muzicii (drama muzicală wagneriană), ci altceva : „ceea ee ascundea in fond scrierea ca (germene) preţios", şi anume : „ . . . cum au rezolvai grecii (problema) pesimismului, — cum I-au *învins. . .* Tragedia este tocmai dovada că grecii nu erau pesimişti, — Sciiopen- haaur s-a înşelat aici,, aşa cum s-a înşelat in toate" [70].

Nietzsche reaminteşte că şi în *Gotzendămnierung* a respins interpretarea pesimistă a tragicului, descojieiind sensul lui pozitiv, *afirmativ* — „un *Da* spus vieţii". „în acest sens am dreptul să mă socotesc pe mine însumi drept primul *filosof tragic* —adicăeontia- rinl absolut şi antipodul unui filosof pesimist".

---

[70] **Fr. Nietzsche,** *Giitzendămmcrung. Der Antichrist. Gedichle,* **I.eipzig, 1930, Krii- ncr, p. 347.**

[1] *Briefe*, I, Hamburg, Mcincr, 1962, p. 24.
[3] *Ihickm*, p. 200,
[6] *Ibideni*, p. 273.
[6] *Ibideni.*
[5] *Ibidem*, p. 27N.
[e] *Ibideni*, p, 283.
[13] *Ibidem*, p. 375.
[1] Theodor I.ilt, *Ilcf/el*, Ik'icldberg, Qiielle & Mcyer, 1953, p. 99. [E] *Ibidem*, p, 113.
[1] Hegel, *Jlricfc*, voi. I, I lumbiirg, I". Mei nor, 1 O.VJ, p. 1!>7—198.
' *Ibidem*, |». *TI.*
' *Ibidem*,]). 2tS.
[1] *Ibidem*, p. 112 (scrisoarea din f) octombrie 181 I).
[7] Hegel, *Hriefc*, voi. II, |>. 80.
[8] Hegel, *Sâml'iche Werke*, voi. *3*, ed. Olockiier, **p.** 55.
" *Idem*, p. 65.
[t:] Hegel, *Sâmtlichc Werke*, voi. 6, p. 288.
[16] *Sămtlirhe Werkc,* Kel. Gloekner, voi. 0.
[17] Jaccjnes (l'Homll, *Hegel*, l'aris, 1\U.1'\, 1ÎI67, p. 12.
[21] *Ibidem*, p. 1 12,
[11] *Ibulem*, p. 6.') — 66.
[14] *Ibidem*, p. 93.
[16] Vezi C. I. Gulian, *Structura şi sensul culturii,* 1980.
[2] *Ibidem*, p. 20.
[4] *Ibidem*, p. 205.
[7] *Ibidem.*

s-c. a? '
[8] Hegel, *op. cil.*, p. 192,
[11] *Ibidem*, p. 2<j0.
[a] *Ibidem*, p. -IM.
[14] *Ibideni*, p. -108.
Ibidem, p. 510.
[9] *Ibidem*, p. 117.
[19] *Ibidem*, ji. .'S(jr>.
* îndeletnicirea era redactarea unei schiţe a sistemului său filosofie, liigloljlnd gindurile scrierile de tinereţe. l'Csle eeea ce a tipărit Kolil sub titlul *Scrieri teologice din tinereţe.*
[5] Cf. C. I. Gulian, *Axiologie şi istorie tn gîndirea contemporană,* I, Editura Academici Române, 1991.
[6] Hegel, *Fenomenologia. . . ,* p. 13.
[2] K. Jaspers, *Nietzsche*, 1936, p. 31.
* Nietzsche se referă la cartca lui Kduard von Hartinann, *ticsschichle drs } cmi- mismus.*
[H] 1(1., p. 431.
[1] Fr. Nietzsche, *SiimUicfrc Werkr,* IUI. 8, ed. Goili-Montijiari, p. IU. - *Ibidem, p.* 410.
'* *Ibidem,* **p. 410.**
[7] *Ibidem,* **p. 4::i.**
[8] *Ibidem,* **p. 562.**
[s] *Ibidem,* **p. 455.**
[n] ld., **p. 473,**
** <;f. **<;. 1.** (iulian, *Despre citiiura spirituală a popoarelor africane,* Bucureşti, 1904; *Originile umanismului şi ide culturii,* Bucureşti, 1967 ; *l umea culturii primitive,* iUitmeşii. 1983,
Fr. **Nietzsche, id., p. 432.**
[17] Ul., p. -153.
[2] **Id., p. 20.**
[3] *Op. cil.,* **Ud. 7, p. 9-393, notiţele dintre toamna anului 1869-vara anului 1871.**